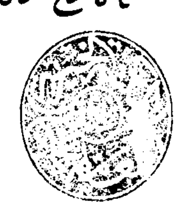


﴿ الجزء الاول ﴾

من حاشية خاتمة المحققين الادباء * وخلاصة المدققين الالباء والبلغاء * الذى عقم بعد نتاجه الزمن * وبخل بوجود مثله وضن * الممتاز فى فنون الكلام بطول الباع الجلى الشيخ اسماعيل الكلنبوى المتوفى سنة (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدوانى الصديقى تغمدهما الله بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان

ولاجل اتمام الفوائد قد حلى هامشه بالحاشيتين المفيدتين للمولى المرجانى والخلخالى

تنبيه

يقول المتوسل الى الله احمد رفعت بن عثمان حلمى القره حصارى جعلت شرح الجلال فوق الصحيفة وحاشية الكلنبوى تحتها مفصولا بينهما بجدول وكذلك جعلت حاشية المرجانى فوق الهامش وحاشية الخلخالى تحته مفصولا بينهما بجدول

معارف نظارت جليله‌سنك (٣٨٦) نومرو و (١٩) جاذى الاولى سنه ٣١٧ و (١٣) ايلول سنه ٣١٥ تاريخلى رخصتنامه‌سنى حائزدر

درسعادت

عثمانية مطبعه‌سى

١٣١٦

﴿ قال في كشف الظنون ﴾

﴿ العقائد العضدية ﴾

للقاضي عضدالدين عبد الرحمن بن احمد الايجي المتوفى سنة (٧٥٦) ست وخمسين وسبعمائة اوله الحمدلله على نواله وهي مختصر مفيد ولما تم نقي نحبه بعد اثني عشر يوما فيكون آخر تأليفه كذا في بعض الشروح واعتنى عليه الفضلاء فشرحه جلال الدين محمد بن اسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة (٩٠٨) ثمان وتسعمائة قال ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الاواتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها اواومأت اليها الخ وفرغ منه في ربيع الاول سنة (٩٠٥) خمس وتسعمائة ببلدة جيرون وهوآخر تأليف الجلال كما قيل وعليه حاشية للمولى يوسف بن محمد خان القرهباغي الحمد شاهي المتوفى في نيف وثلاثين والف كتبها في حدود سنة (١٠٠٠) الف اوله كيف لااحمد وكيف احمد الخ ثم انه لما رأى تعليقة الخلخالي وطالع وجده متوجها فيها الى ما كتبه فاستأنف العمل وعلق على حاشيته بالقول وفي اثنائه اشار على تعليقة الخلخالي بقال واجاب عما اورد وسماها تحفة الحواشي في ازالة الغواشي اوله لك الحمد يامتمم كل الامور وفرغ في شوال سنة (١٠٣٣) ثلاث وثلاثين والف ببخارى وعليه حاشية الحسين الخلخالي الحسيني المتوفى سنة (١٠١٤) اربع عشرة والف اوله الحمدلله الذي هدانا المنهج الرشيد الخ وعليه حاشية للمولى احمد بن محمد حفيد التفتازاني المتوفى سنة (٩٠٦) ست وتسعمائة وفيه كلمات منقولة من كلام ميرصدر الشيرازي والمولى حكيم شاه محمد بن مبارك القزويني المتوفى في حدود سنة (٩٠٢) اثنين وتسعمائة وصنف المولى عصام الدين ابراهيم بن محمد الاسفرائني شرحا مبسوطا المتوفى سنة (٩٤٣) ثلاث واربعين وتسعمائة وكتب على اوله ابوبكر بن محمد والد جلال الدين السيوطي شرحا وتوفي سنة (٨٥٥) خمس وخمسين وثمانمائة وشرح العلامة على بن محمد السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة (٨١٦) ست عشرة وثمانمائة وعليه حاشية لعلاء الدين على الطوسي المتوفى سنة (٨٨٧) سبع وثمانين وثمانمائة ومحمد بن فراموز المعروف بملاخسرو المتوفى سنة (٨٨٥) خمس وثمانين وثمانمائة واحمد بن موسى المعروف بالخيالي المتوفى سنة (٨٦٢) اثنين وستين وثمانمائة وهذه غير حاشية شرح العقائد والمولى مصلح الدين مصطفى القسطلاني المتوفى سنة (٩٠١) احدى وتسعمائة وشرحه محيي الدين محمد بن سليمان الكافيجي المتوفى سنة (٨٧٩) تسع وسبعين وثمانمائة ولبعض اهل الهند شرح ممزوج اوله سبحانك يانور النور الخ الفه باسم السلطان محمود شاه ومن شروحه القواعد الشمسية في شرح العقائد العضدية لافتخار الدين محمد الدامغاني الفه للصاحب الاعظم شمس الدين محمد الدامغاني وهو شرح ممزوج كالجلال اوله الحمدلله الذي احكم مباني احكام الخ انتهى

(الجزء الاول من فهرست حاشية الفاضل اسماعيل الكلنبوى على الجلال)

تمت

وهو خير الفاتحين

بسم الله الرحمن الرحيم

يامن وفقنا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ماهدانا الى سبيل الصواب * وارشدنا الى الحق بالسنة والكتاب * والصلاة والسلام على نبينا محمد الهادى لاولى الالباب * وعلى آله وصحبه خير الآل وخير الاصحاب * وبعد * فان علم الكلام اشرف العلوم وارقاها * وافضل المعارف واسناها * وقد صنف فيه الاعلام من الافاضل * من الاواخر والاوائل * وانى كنت صرفت جل همتى فى عنفوان الشباب * فى الفنون العقلية والنقلية لحسن المآب * وحررت مايتعلق بفنى المنطق والآداب * وانتهى العمر الى اواسط الشيب بلاارتياب * فكرهت ان تكون الآلات المهيأة مجردة عن الاثر * بحيث تكون خلافا بلاثمر * ودار فى خلدى ان اكتب بعض مايتعلق بعلم الكلام * حسبما يساعده الطاقة فى تحقيق المرام * فلما اتفق لى الشروع فى تعليم شرح العقائد العضدية * للمولى المحقق جلال الدين الدوانى البارع فى المباحث العقلية والكلامية * قصدت ان اجمع مايتعلق به من كلام الاكابر * وماسنح فى اثنائه للفكر الفاتر * تذكرة للاحباب * وتكملة لافكار الطلاب * والمرجو من الاخوان الامجاد * ان ينظروا اليه بعين الوداد

وعين الرضا عن كل عيب كليلة * ولكن عين السخط تبدى المساويا

متوكلا على هادى السبيل * وهو نعم المولى ونعم الوكيل (قوله يامن وفقنا) لما ذكره تعالى فى البسملة موصوفا بالرحمة البالغة فى الدارين وجد من نفسه

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله يامن) لما ذكر الله سبحانه فى ضمن البسملة باسماء جسام وصفات عظام دالة على جلائل النعم اصولها وفروعها عاجلها وآجلها وظاهرها وباطنها تميزبها عنده من سائر الذوات فتوجه اليه بالخطاب واقبل على سبيل الالتفات انتقالا من الغيبة الى المشاهدة وترقيا من البرهان الى المكاشفة وناداه بماينادى به البعيد وهو اقرب اليه من حبل الوريد تعظيماله تنزيل بعده قدرا ورفعة بمنزلة البعد مكانا وجهة وتنزيها وتقديساله من قرب نفسه المكدرة بالكدورات الامكانية المتنعمة فى الغواشى الجوازية الظلمانية وصدر الكلام بالموصولة دون ان يقول الموفق للتحقيق والعاصم عن التقليد تحاشيا عن اطلاق مالااذن فيه عليه تعالى ولامنع من اطلاق الموصولات عليه من جهة العقل والشرع ناطق به قال الله تعالى لايعلم من خلق وورد فى الدعاء المأثور يامن احسانه فوق كل احسان (قوله وفقنا) (محركا)

لتحقيق العقائد الاسلامية) التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب ويخص عرفا بالخير فيقابله الخذلان والتحقيق من حققته اذا كنت فيه على يقين اواثبته يعنى للوصول الى حقائق المعتقدات الثابتة فى نفسها على ماهى عليها فى حد ذاتها والتقليد اتباع الغير واقتفاؤه فى القول اوالفعل من غير دليل وانما دليل المقلد المرجح للعمل على الترك قوله من يسأله غير انهم منعوا العامى عن العمل الابقول امامه وصاحب مذهبه تحرزا عن الخلط وتحذرا عن الخبط ﴿ ٥ ﴾ وانما يجوز فى العمليات لضرورة العجز عن فهم الدليل فليس بتقليد اتباع النبى صلى الله عليه وسلم لظهور صدقه من معجزاته الباهرة ولا اقتفاء غيره فيما قرره من دليل ظاهر وقد يطلق المقلد على من ليس له قوة الاستنباط باستخراج الفرع من الاصل فيكون التقليد مقابل الاجتهاد واعم من المعنى الاول لشموله كثيرا مما لا يشمله بالمعنى الاول وانما آثر التوفيق للتحقيق الذى هو العصمة عن التقليد من نعم المستعان دون غيره اظهارا لجلالة قدره واصالة امره اذ هو العمدة فى الاعتقاد والموجب لصلاح المبدأ والمعاد واشعارا بان التقليد فى العقائد غير سائغ بل لابد فيها من تحقيق قاطع كيف فان النقول فى ذات الله تعالى وصفاته وافعاله

لتحقيق العقائد الاسلامية * وعصمنا عن التقليد

محركا قويا موجبا الاقبال عليه فالتفت ونادى فى مقام الحمد وقال يامن وفقنا لتحقيق الخ والتوفيق والعصمة المذكورين من اعاظم الاوصاف الجميلة الاختيارية فذكرها حمد باعتبار انهما وصف بالجميل ومحمود عليه باعتبار كونهما جميلا اختياريا والنداء الدال على المشاهدة يفيد ان عبادته التى هى الحمد والتصلية اوالشروع فى التأليف من العلم الجليل كانت بطريق الاحسان المشار اليه فى الحديث النبوى القائل بان الاحسان ان تعبدالله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك الحديث سواء كان كلمة يا للبعيداتى بها للدلالة على كمال البعد بين مرتبتى الالوهية والعبودية اوكانت مشتركة بين البعيد والقريب والمراد ههنا القريب بقرينة قوله تعالى ﴿ ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ﴾ والتوفيق جعل الاسباب موافقة للمسبب والمسبب ههنا هو تحقيق العقائد ففيه تجريد اوتوكيد لفائدة براعة الاستهلال والتلميح الى سبب التأليف كذا قيل وفيه ان التوفيق عبارة عن هذا الجعل الخاص والتقييد بالاسباب والمسبب خارج عنه خروج البصر عن مفهوم العمى ولامعنى للتجريد عن المدلول الالتزامى وايضا المسبب المذكور عام لادلالة له على خصوصية التحقيق باحدى الدلالات الثلاث والتأكيد اعادة المعنى المستفاد من اللفظ الاول لا اضمحلال العام المستفاد فى الخاص كيف ولو احتيج فى امثاله الى شئ من التجريد والتوكيد لاحتيج اليه فى كل فعل موضوع للنسبة الى الفاعل لاسيما اذا كان ذلك الفعل من الاعراض النسبية كقام وقعد زيد ولم يقل به احد (**قوله** لتحقيق العقائد) جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتقدة فتحقيق العقائد بمعنى اثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية بدلائل قطعية (**قوله** وعصمنا عن التقليد) هو الاعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل والتقليد بهذا المعنى يقابل الاستدلال والايمان بطريق التقليد بهذا المعنى وان كان معتبرا شرعا عند البعض لكن التخليص عنه والايصال الى مرتبة الاستدلال انعام عظيم من الله تعالى وضمير المتكلم فى عصمنا عبارة عن جماعة المستدلين من المكلفين

والتكلم فى قدره وقضائه بلا علم فطرى اوبرهان عقلى اونقلى يفيد اليقين بل بمجرد الظن والتخمين اما اخذا بما يهويه اوتقليدا لغيره حرام مذموم ربما يؤدى الى الضلال ويوجب التحسر فى ثانى الحال قال الله تعالى ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ثانى عطفه ليضل عن سبيل الله وقال ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير

(قوله فى الاصول والفروع الكلامية) اصول الكلام امهات مسائله التى تفيد التصديق بوجوده سبحانه وتعالى وسائر صفاته واسمائه العلى على ماورد به الكتاب والسنة فى الاقتصار على ما ورد به الشرع وملازمة حدوده فى اثبات ما اثبته ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه وهذا هو الفقه الاكبر واصول الدين وفروعه ما لحقاتهما التى اخترعها اراء المستأخرين واخترعها اوهام المتكلمين من ان وجوده زائد على ذاته او عينه وان صفاته كيت وكيت من الكيفية والكمية سبحانه وتعالى عما يصفون (قوله صل على سيدنا) جعل المقصود بالنداء طلب التعطف والرأفة على سيد الانبياء اعتناء بشانه واهتماما فى اداء حقه وانه يعم الرحمة على كافة الامة ويشمل الدعاء بجملة البرية فان حقيقة الصلوة المطلوبة منه له هى اعلاء ذكره

وابقاء شريعته وتضعيف اجره وقبول شفاعته (قوله بقواطع الحجة الخ) هذا ومايتلوه من الفقرة على نهج حصول الصورة والاولى بالنظر الى الخواص فانهم يرون الحق فيتبعونه ويجعلونه اماما لنفسهم يهديهم الى الاصلح وزماما يثنيهم عن الاقبح على ماينبئ عنه قوله عز وجل وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون والثانية بالنظر الى حال العوام فانهم لايهتدون بنظارهم الى الحق ولا يفرقون بينه و بين الباطل ولا يفهمون الادلة بل انما يرتدعون عن المنكر خوف المؤاخذة وحذر المعاقبة والى هذا المعنى يلتفت قوله تعالى لانتم اشد رهبة فى صدورهم من الله ذلك بانهم قوم لايفقهون فيه (بالرحمة) اشارة الى ان فيما جاء به النبى عليه السلام كفاية للفريقين فى صلاح امرهم وانتظام حالهم (قوله والبرهان) اما عطف على القواطع او يكون الصفة بالنسبة اليه موضحة لامقيدة فان البرهان لايفيد الا القطع واطلاقه على مالايفيده انما هو على المسامحة والتشبيه (قوله وعلى آله واصحابه) اعاد الجارة مع اغناء العطف عنها اشارة الى سقوط الدعوى الباطلة التى تدعيها الشيعة الاسماعيلية من عدم جواز الفصل بين النبى واله بعلى فى الصحاح ال الرجل اهله وعياله واتباعه وفى القاموس اهله واتباعه واولياءه والشارح فى حواشى شرحه للهياكل عمم الآل ممن هو بحسب النسب والنسبة وجعل الاول من يحرم عليه الصدقة الواجبة الصورية فى الشريعة المحمدية

فى الاصول والفروع الكلامية * صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان * المشيد بلوا مع السيف والسنان * وعلى آله واصحابه الاعيان *

الذين توجه اليهم الخطاب بالايمان والفروع وعصمتهم عن التقليد لاينافى عدم العصمة قبل التكليف وقد يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جزما كان اوظنا وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد (**قوله** فى الاصول والفروع) يحتمل ان يكون المراد بالاصول والفروع هو المسائل التى بعضها يتوقف على البعض الآخر كالكلام والارسال المتوقفين على اثبات الواجب ويحتمل ان يكون الاصول هى المسائل التى يكفر جاحدها والفروع ماعداها مما ذكر فى علم الكلام ويحتمل ان يكون الاصول ماهو من مسائل الكلام خاصة والفروع ماهو مشترك بين الفقه والكلام كبحث الامامة وماقيل ان الاصول عبارة عن الادلة والفروع عن المسائل فيأباه سياق كلامه بعد فصل الخطاب (**قوله** صل) جواب النداء ولايخفى النداء ههنا ليس على طريق الحقيقة بل للاستغاثة والاستعانة فالظاهر فى جوابه ان يقال اهدنا الى سبيل الرشاد خصوصا فى هذا التصنيف اوغيره لكنه ادرج هذه الاستغاثة فى التصلية لان توفيق علماء امته فى امثال هذا التصنيف من جملة الرحمة على النبى عليه السلام وفيه ايماء الى ان الرحمة على النبى عليه السلام راجعة الى امته والى ان الدعاء له شامل للبرية ولذا جعل التصلية مقصودا اصليا من النداء وخرق عادة المصنفين من ذكر التصلية على سبيل التبعية ففيه غاية ايجاز بديع (**قوله** وعلى آله واصحابه) الظاهر ان الآل ههنا بمعنى كل مؤمن تقى ابع الدعاء

هم بنوهاشم عند ابى حنيفة ومالك كالعلوية والعباسية رحمهم الله وبنو المطلب ايضا عند الشافعى واحد رحمهما الله وجعل أنثانى من يحرم عليه الصدقة المنوية بمعنى تقليد الغير وهم بحسب الكمال الصورى العلماء المجتهدون وبحسب الكمال الحقيقى الانبياء السابقون والاولياء الكاملون والفقهاء الراسخون والحكماء العارفون والاصحاب جمع صاحب عند سيبويه وصححه الزمخشرى والرضى وغيرهم من المحققين وخالفهم فى ذلك ابونصر الجوهرى واتباعه واما الصحابة فهى جمع اواسم الجمع وفى النهاية لم يجمع فاعل على فعالة غيرها والصحابى بالنسبة اليها والقول بان الاصحاب جمع الصحابى وهم (قوله المبشرين بالدخول والخلود فى غرف الجنان) هذا الحكم اما على حقيقته على ان يكون المراد من الاعيان خيار الصحابة وكبارهم يعنى العشرة وتمام اهل بدر وبيعة الرضوان ومن يحذو حذوهم فى ورود التبشير واما على التجوز فيكون الاعيان صفة كاشفة اى الذين ثبت البشارة الواردة بالخلود فى اعلى الجنان فيما بينهم كما فى قوله تعالى فريقا كذبتم وفريقا تقتلون فلا يرد ان اضافة الجمع تقتضى الاستغراق وجميع الصحابة مابشروا بذلك ولك ان تقول لما اعتبر بقاء الايمان فى حد الصحابى فلا محالة ان كل من يبق معه الايمان مبشر بدخول الجنة وذلك لاينافى ماورد من دخول بعضهم فى النار بسبب ماصدر عنهم من المعاصى الى ان ينقذه التوحيد ولم يعتبر ذلك فى غيرهم حتى يكونوا سواء (قوله وبعد) الاولى اما بعد على ماهو الاثر الوارد به (قوله فيقول الى آخره) آثر العفو على الرحمة الشاملة له ولغيره استقصارا منه لنفسه واقرارا عليها بالتفريط هضما لها فان العفو بترك العقاب عن المستحق كيف ماكان الترك ثم فى كلامه تلميح الى قوله تعالى والله الغنى وانتم الفقراء (قوله الصديق) الخم نسبة نفسه الى ابى بكر الصديق ليشعر انه منسوب الى ملازمة الصدق ترغيباً للطالب فى الرجوع الى مصنفاته وحثا للمشتغل بمؤلفاته ليعتنى بها ويهتم فيظهر صدق مقاله وعلو مقامه فى تحقيق مايتعلق به الاعتقاد ويحصل للمقتفى اثره نيل سبيل الرشاد (قوله ملكه الله تعالى نواصى الخ) جمع ناصية والمعنى الفوز بمطالب الدارين والظفر بجميعها على طريقة التمثيل بحال غلبة الاسارى المتوحشين والاعادى المتمردين والخيال الجماح المقبوض بنواصيهم المسخر بجوانبهم (قوله لم تدع قاعدة من اصول العقائد) القاعدة على معناها اللغوى وهو الاساس والاصل وانما آثرها عليه تفننا فى العبارة وروما لتوافق الفقرة ورعاية للسجع ومقابلة

قوله المبشرين بالدخول والخلود فى غرف الجنان * وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغنى * محمد بن اسعد الصديق الدوانى * ملكه الله نواصى الامانى * ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية

بالرحمة للكل وقوله الاعيان بمعنى الاشراف صفة الاصحاب وكذا المبشرين لا صفة مجموع الآل والاصحاب لئلا يختص الدعاء بالاشراف المبشرين من الآل كالعشرة المبشرة وشهداء بدر (قوله فيقول الفقير الى عفو ربه الغنى) لايخفى ان الظاهر الى رحمة ربه الغنى اوالعفو من جملة الرحمة فكانت اشمل وايضا ملايم الطباق بين الغنى والفقر هو الرحمة لكنه عدل عنها الى العفو لاستعظام ذنوبه المحتاجة الى العفو وللاشارة الى ان عفو الذنوب يستوجب بواقى الرحمة ولو بواسطة الشفاعة (قوله الصديق) اى منسوب الى ابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه (قوله ملكه الله تعالى نواصى الامانى) الامانى جمع امنية بمعنى المطلوب ولام الاستغراق يجعلها شاملة للمطالب الدنيوية والاخروية والناصية شعر فوق الجبهة وتمليك نواصى الامانى كناية عن تمليك انفس الامانى كالاسارى والخيل المقبوضتين فى الاكثر باخذ نواصيها ومن فسر النواصى بالاشراف فقد خصص المملوك وغفل عن ان نواصى الامانى ليست بامانى فضلا عن كونها اشرافها كان نواصى الخيل ليست بخيل (قوله ان العقائد العضدية) اى المسائل الاعتقادية التى الفها قاضى عضد صاحب المواقف لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية بعد المصادقة

المسئلة والاستثناء فى قوله الا واتت عليهـا مفرغ والواو لتأكيـد لصوق الصفة بالموصوف عنـد الزمخشرى وواوالحـال عند بعضهم والمعنى انها لم تدع اصلا من الاصول التى يبتنى عليها العقائد مقرونة بصفة من الاوصاف الا بصفة الاتيان عليها على الاول او لم تدع متابساً بحال من الاحوال الابحال الاتيان عليها على الثانى يعنى به تطارد الادلة عليهـا وتطابقها واقتضاؤها اصحتهـا وكونها على ماهى عليه فى الواقع ولايصح حمل القـاعدة على المعنى الاصطلاحى لما ان مسـائل الفن ليست قواعد لعدم كونها كلية كما صرح به الشارح فى بعض تعليقاته وحملها على المسئلة المعتقدة على نهج ماسبق فى قوله فى الاصـول والفروع الكلامية اوالضرورية فى الدين على نحو ماسيأتى يوجب الاعادة فى الفقرة الثانيـة والاصل الحمل على الافادة (قوله من امهاتها) اى مسائلها التى هى المقاصد بالذات فى الفن ومهماتها المقصودة بالعرض الا وقد صرحت كقوله هو عالم بجميع المعلومات او اومأت اليهـا كقوله متصف بجميع صفـات الكمال على ماصرح به الشارح هناك الا انه صريح فى اثبـات الصفات واما الزيادة على الذات فلا اشـارة ولاايماء اليهـا فى العبارة اصلا وستطلع عليه انشاء الله تعالى ولك ان تقول انها لم تدع قاعدة ولم تترك مسئلة بمعنى انها اشتملت عليها واحاطت بهـا ففى الاستثناء غلو فى مدحها بماهو خارج عن حـدالامكان وتأكيد لشمولهـا واحاطتهـا فى الاتيان بانها اتت بمـا دعت وصرحت بما تركت اواومأت اليه فكيف حالها بغيره على شـاكلة قول الشاعر * واخفت اهل الشرك حتى انه * لتخافك النطف التى لم تخلق * (قوله وافيا بحل المعاقد الخ) من الوفاء وهو القيـام بمقتضى العهد ٨ والشرح لما كان شـانه والغرض من وضعه كشف المقاصد وحل المعاقد وبسط الفوائد فكأنه سـبق منه العهد بذلك فوفى به ولم يغدر ويجـوز ان يكون من وفى الشىء وفيـا تم وكمل فارتباطه بمابعده بتضمين معنى التعلق اونحوه ويعنى بحل المعاقد ايضاح المراد من العبارة بازالة مافيها من الخفاء الموجب لصعوبة (بخلاف)

الا واتت عليها * ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها او اومأت اليها * ولم اطلع على شرح بها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ار لها مايعد فى عداد الشروح * اذكل ماوصل الى من ذلك مقدوح ومجروح * فحدانى ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا بحل المعاقد وتبيين المغالق * كافيا فى تحقيق المقاصد والتفصى عن المضائق * ولم استرسل مع شعب القيل والقال * على ماهو دأب اهل الجدال * القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال * بل

فى بيداء العلم على حال من الاحوال الا حال كونهـا آتية عليها لا على نواحيهـا

الفهم وتحقيق المقـاصد اثباتها بالبراهين وتبيين المغـالق دفع موأخذات الخصم ومنـاقضاته اعنى المنع والنقض وبالتفصى عن المضائق جرح دلائل الخصم ومنع معـارضاته كاستدلال المشائية على قدم العالم ونحوه (قوله لم استرسل مع شعب القيل والقـال) اسمان بمعنى القول وقال الفراء فعـلان استعملا استعمال الاسماء وتركا على ماكانا عليه من البنـاء وفى الحديث نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال اى عن فضول الكلام ولعل المراد ههنا من الاسترسال بشعبهما اتبـاع الغير فى ابتداء الكلام والجواب (قوله القـاصرين عن انتهاج) صفة موضحة ان اريد بالجدال مجـاحدة الحق ومخاصمة الخلق ميلاً الى مايهويه وتصلبا بماهو فيه متجاوز النظر ومتغالبا فى التقليـد بحيث يشغله عمـا وراء ويحمله على الانكار بما عداه كما هو دأب المتفلسفة ومقيدة ان اريد مايعم دعوة المخالف بالقاء المشهورات والمسلمات لتسـكين لهبه وتليين شـغبه وتوهين عقيـدته تخليصاً له عن المخـالفة ودفعاً له عن تصرف العـامة بامالتهم الى البـاطل وذلك هو الدعوة المـأمورة بالشرع وسـبيل الحكمة (قوله قال النبى صلى الله عليه وسـلم) افتتح كتابه بحـديث الافتراق تيمنـاً وتبركاً وترغيباً وتنشـيطاً لاكتسـاب مايجى وترهيباً وتثبيطا عن اقتراف ما يروى

(قوله وهو الخ) راجع الى مدلول اللفظ المذكور فى ضمن المعهود فلايكون تعريفا للجزئى الحقيقى ولا منافيا لماسيأتى فى تعيين المراد به (قوله ﴿ ٩ ﴾ انسان بعثه الله الى آخره) اعترض عليه بان النوع الحقيقى لايذكر فى التعريفات حدودا كانت او رسوما واجيب بان التعريف لفظى وفيه اتساع وبان الانسان جنس بالنسبة الى الاصناف المندرجة تحته ولا مانع عن كونه نوعاً حقيقيا بالنسبة الى الحقائق المتأصلة جنسا بالنسبة الى الماهية الاعتبارية ولعله انما اختاره على الرجل تنبيها على انه لايكون ملكا ولا جنياً كما هو المختار اوميلاً الى ماذهب اليه الاشعرية من تجويز كونه انثى وتمسكوا بما لايدل على مدعاهم وهو ماروى عنه ع م كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء الا مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون والذى ذهب اليه الحنفية انه لايكون انثى ويؤيده قوله تع ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلاً وقوله تع وما ارسلنا من قبلك الا رجالاً نوحى اليهم وقد نقل الاجماع على عدم نبوة النساء ذكره الكرمانى فى شرح صحيح البخارى

اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور * واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور * قال المصنف رحمه الله (قال النبى صلى الله عليه وسلم) وهو انسان بعثه الله

بخلاف سائر المتون فانها لم تأت على جميعها بل اتت على بعضها وعلى نواحى البعض الآخر منها بان أتت على مايستلزمها اواومأت اليها ولم تترك من امهاتها اى امهات العقائد الدينية وهى الاصول ومهماتها وعلى الفروع مسئلة الا وقد صرحت بها ولعل المصرح بها هو الاصول وبعض الفروع اذالاتيان على الاصول كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها ولما كانت المسئلة فى هذه الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح ببعض الفروع احتاج الى تعميم الذكر من التصريح والايماء فكلمة او فى قوله اواومأت اليها لتقسيم المذكور فى الكتاب الى قسمين قسم مصرح بها وقسم مشار اليها فالقول بان قوله لم تدع يدل على انها اشتملت على جميع العقائد فلا مجال حينئذ للاستثناء بقوله الا وأتت عليها وهم جلى واجلى منه ماقيل فى دفعه انه من قبيل تأكيد المدح بما يشبه الذم اذلم يسبق قبل هذا الكلام مدح ليؤكد به ولايتم الكلام قبل الاستثناء المتصل اذالحكم بعد الثنيا فى التحقيق ولذا كان ذلك التأكيد مخصوصا بالاستثناء المنقطع ليدل صدر الكلام على مدح والاستثناء على مدح آخر شبيه بالذم وقد حمل هذا القائل الاستثناء ههنا على المتصل (**قوله** قال النبى عليه السلام الى آخره) هذا الكلام من المصنف الى قوله اجمع السلف كالمقدمة للرسالة قدمت للترغيب فيها لكونها عقائد الفرقة الناجية والتنفير عن غيرها لكونها عقائد الفرقة الغير الناجية (**قوله** والنبى انسان بعثه الله الى آخره) اخذ الانسان فى الجنس لئلا يدخل الملك والجن اذالنبى لايكون الا انسانا بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكا ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما والتفصيل انهم بعدما اتفقوا على اختصاص النبى بالانسان وعلى انهما ليسا بمتباينين لاجتماعهما فى نبى واحد كما دل عليه قوله تعالى ﴿ وكان رسولا نبيا ﴾ اختلفوا فى انهما متساويان كما ذهب اليه جمهور المعتزلة اوالنبى اعم مطلقا من الرسول كما ذهب اليه جمهور اهل السنة لما دل عليه العطف فى قوله تعالى ﴿ وما ارسلنا من رسول ولا نبى ﴾ اذ لوكان مساويا اواعم لما عطف على الرسول لان نفى احد المتساويين يستلزم نفى الآخر وكذا نفى الاعم يستلزم نفى الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث حيث سئل النبى عليه الصلوة والسلام عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا فى البيضاوى وماكان افراده اكثر فهو اعم مطلقا وانت خبير بان هذين الدليلين وان قدحا فى المساواة بينهما لايقدحان فى العموم من وجه اما الاول فلان نفى احدهما لايستلزم نفى الآخر واما الثانى فلجواز ان يكون

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله وهو انسان بعثه الله الخ) الضمير راجع الى مدلول لفظ النبى المذكور ضمنا فلاينافى ذلك ماسيأتى من ان المراد من النبى ههنا الفرد الكامل بمعونة المقام على ما لايخفى

تعالى الى الخلق لتبليغ

السؤال والجواب عن عدد الرسل منهم لا عن عدد مطلق الرسل فلهذا ذهب البعض الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور الماتريدى فى تأويلاته حيث جوز فى قوله تعالى ﴿ جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع ﴾ كون الملك المبلغ الى قومه رسولا بالمعنى الشرعى لا بالمعنى اللغوى وذهب التفتازانى الى ان للرسل معنيين احدهما مساو للنبى والآخر اخص مطلقا فاذهبوا اليه من المساواة ليس باعتبار ان النبى شامل للملك كالرسول كما وهم ههنا بل باعتبار ان الرسول مختص بالانسان كالنبى واما ماقيل ان الاولى ان يقال رجل فى الجنس لان النبى لايكون من النساء على الاصح فمدفوع بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى ﴿ وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن الآية ﴾ ولايكون النبى من الجن على الصحيح والتنبيه على الصحيح باخذ الانسان اهم من التنبيه على الاصح باخذ الرجل ثم البعث فى الحقيقة هو الارسال من موضع الى آخر ولايوجد فى جميع الموادكما فى بعث نبينا عليه الصلوة والسلام فى مكة الى اهلها وان وجد فى البعض كبعث موسى عليه السلام من طور الى مصر فالبعث فى التعريف بمعنى الحمل على التبليغ بالوحى اليه او الى رسول متبوع من باب ذكر الخاص وارادة العام والخلق بمعنى المخلوق الشامل للواحد والكثير الخاص بطائفة او العام للثقلين واللام للعهد الذهنى (**قوله** لتبليغ ما اوحاه اليه الى آخره) هذه اللام متعلقة بالبعث الذى هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الغرض عند الاشاعرة النافين لتعليل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم المصنف والشارح بل لام الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتب فائدة التبليغ على البعث بترتب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوعة للثانى واريد الاول كما اشار اليه البيضاوى فى قوله تعالى ﴿ وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴾ والتبليغ مصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك هو ذلك الانسان المبعوث والموصول عبارة عن الاحكام من الاوامر والنواهى والوحى عند اهل الشرع ماينقسم الى ثلثة اقسام الاول ماثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثانى ماوضح باشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم الصلوة والسلام من اهل الاصول جعلوا الاجتهاد نسما رابعا وسموه وحيا خفيا وماينقسم الى الثلثة الاول وحيا ظاهرا فالوحى فى التعريف على المعنى الشرعى الشامل للاقسام لان مابلغه الانبياء عليهم الصلوة والسلام الى الخلق شامل لجميع الاقسام لا لمخصوص بما ثبت بكلام الملك او باشارته والجار فى اليه ان كان متعلقا بالوحى فالضمير المجرور عائد الى الانسان المبعوث وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد الى الخلق والظاهر هو الاول لقرب المتعلق واحتياجه الى الصلة وصلة التبليغ تستفاد من قوله الى الخلق اذالبعث اليه يتبادر منه التبليغ اليه فبهذه القرينة يجوز حذف صلته ولا قرينة على حذف صلة الايحاء ويؤيد تعلقه بالوحى قوله لايشتمل من اوحى اليه

وهم فان التعريف للطبيعة (**قوله** لتبليغ) متعلق بالبعث اعلم ان مايترتب على الفعل من الاثر فمن حيث انه نتيجة الفعل وثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه على طرفه ونهايته يسمى غاية ثم ان كان سببا باعثا لاقدام الفاعل عليه يسمى بالنسبة الى الفاعل غرضاً ومقصوداً وبالنسبة الى الفعل علة غائية وقد يعتبر فى الغاية عدم السببية فهى اخص منها بالمعنى الاول ومباين للغرض والعلة الغائية وفى تعليل افعاله تعالى بالاغراض مذاهب ثلثة الاول انها ليست بمعللة اصلاً ولكن يترتب عليهما مصالح ومنافع وهو مذهب جهور الاشعرية والثانى انها ليست بمعللة بامور مباينة له تعالى وهو مذهب الحنفية والحكماء والصوفية والثالث انها معللة بامور مباينة له تعالى عن ذلك وهو مذهب المعتزلة واليه ميل صدر الشريعة من الحنفية وصاحب المقاصد من الاشعرية فاللام فى التعريف لام الغرض استعملت فى الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية على مذهب الاشعرية وعلى الحقيقة على مذهب الاخرين

قوله ما اوحاه اليه الخ) فى تعلق الصلة بالتبليغ والوحى نزاع وفى عود الضمير الى كل من الانسان والخلق مساغ والمختار فى اعمال الفعل الثانى فالضمير يرجع الى الانسان والوحى اما ظاهر ثبت بعبارة الملك اواشارته اوبالالهام واما خفى ثبت بالرأى والاجتهاد ويكون تفصيلاً واجمالا كبعض انبياء بنى اسرائيل امروا بتبليغ ما فى التورية (قوله وعلى هذا لايشمل الخ) الظاهر ماذكره بعض الناظرين وهو ان النبى على هذا التعريف لايشمل من اوحى اليه لتكميل نفسه دون غيره اى لايكون نبيا فلاينقض التعريف بخروجه كازعم اكثرهم لما قيل فى زيد بن عمرو بن نفيل والد سعيد من العشرة المبشرة اتى النبى صلى الله عليه وسلم قبل الوحى وفى ملاقاته بعده خلاف والاظهر عدم نبوته وانه لم يوح اليه ويدل عليه مافى صحيح البخارى من قصة طلبه الدين وسؤاله عن الدين الحنيفى ثم تعبده به ودعوة الناس اليه ولهذا مرضه الشارح ويحتمل ان يكون تمريضه بناء على كونه مبعوثا الى الخلق ايضا فانه لاشك فى ديانته وتوحيده وصلاحه فيكون نبيا عاملا بما اوحى اليه والا فشرع ابراهيم عليه السلام قدانقطع ببعد العهد وانقراض ناقله واهل الكتاب يحرفون الكلم عن مواضعه ثم انه كان يدعو الناس الى دينه فيكون مبعوثا الى غيره ويؤيده مانقل عنه فى اثناء ذكر المحصلة من العرب فى اواخر الملل والنحل من انه كان يستند ظهره الى الكعبة ويقول ايها الناس هلموا الىّ فانه لم يبق على دين الخليل عليه السلام غيرى وكونه على دين الخليل لايدل على عدم نبوته كيف ورسول الله صلى الله عليه وسلم على دينه وقال الله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الامن سفه نفسه (قوله اللهم الا ان يتكلف الى آخره) اى يشمل النبى من اوحى اليه لكماله فى نفسه وقت التكلف بصرف العبارة عن المتبادر بان يجعل

ما اوحاه اليه وعلى هذا لايشمل من اوحى اليه مايحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غير كما قيل فى زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف

فيما بعد لكن اورد على الاول ان التعريف على هذا لايصدق على انبياء بنى اسرائيل المبعوثين لتبليغ ما اوحى الى موسى عليه الصلاة والسلام لا لتبليغ ما اوحى اليهم واجيب بالاحتمال الثانى الغير الظاهر ويمكن دفعه على الاحتمال الاول ايضا بان انتفاء جميع اقسام الوحى هناك ممنوع ولو سلم فيجوز ان يكون المراد من الايحاء الى ذلك المبعوث اعم من الايحاء الى نفسه والى متبوعه من الرسول (**قوله** وعلى هذا) اى وعلى هذا التعريف (لايشمل النبى من اوحى اليه مايحتاج اليه لكماله الى آخره) مع انه نبى فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه جامعا لافراده ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا الظاهر من التعريف لايشمل التعريف ذلك النبى فلايكون جامعا ولاصحيحا ووجه عدم الشمول يتبادر المغايرة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمبلغ والمبلغ اليه (**قوله** اللهم الا ان يتكلف الى آخره) الظاهر انه ظرف عدم الشمول اى لايشمل فى جميع الاوقات الا وقت ان يتكلف ويحتمل ان يكون ظرف عدم الصحة المقدر فى نظم الكلام

قوله وعلى هذا لايشمل من اوحى اليه الى آخره) وكذا لايشمل بظاهره من اخر بمتابعة شرع غيره من قبله وتبليغ ما اوحى الى ذلك الغير كيوشع عليه السلام فانه كان نبيا مأمورا بمتابعة شريعة موسى عليه الصلوة والسلام وتبليغ مافى التورية الى الخلق (قوله كما قيل) اشارة الى جواز كونه مبعوثا الى الخلق ويؤيده ما نقل انه كان يستند الى الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا الىّ فانه لم يبق على دين ابراهيم عليه السلام احد غيرى والى جواز منع كونه نبيا وعلى التقديرين لاينتقض التعريف به (قوله الا ان يتكلف) وذلك بان يجعل الخلق المبعوث اليه عاما متناولا لكل مايغاير المبعوث فى الجملة سواء كانت المغايرة حقيقية او اعتبارية فيشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من حيث انه مبعوث اوحى اليه مغاير له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه

الخلق المبعوث اليه عاما متنـاولاً لمن يغـايره بالاعتبار فمن بعث لتكميل نفسه فقط باعتبـار انه اوحى اليه مبعوث وباعتبار انه يعمل به ويكمل نفسه مبعوث اليـه (قوله والرسول قد الخ) توضيح بعد التعريف اعلم ان الرسول والنبي اما مترادفان وهومذهب القاضى عياض من المـالكية وغيره او متساويان وهو مذهب المعتزلة اومتباينان واليه ذهب شارح التأويلات وفرق بينهما بالاتيان بالشرع الجديد وعدمه فيكون اطلاق كل منهما مجازا فى الآخر اوبينهما عموم وخصوص من وجه وهو مذهب ابى المنصور الماتريدى وغيره من الحنفية ويعضد قوله تعالى وما ارسلنامن قبلك من رسول ولا نبى وقوله تعالى وكان رسـولا نبياً ولاينافيه الحديث وهو ماروى انه عليه السـلام سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جماً غفيراً او الرسول اخص مطلقا وهو مذهب عامة الاشاعرة ففى الكشاف اشترط فيه الكتاب ورد بان الرسول ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعة كما ورد فى الحديث واجيب بتجويز تكرار نزول بعض الكتب وفى الانوار اشترط فيه الشريعة الجددة ورد بان اسماعيل عليه السلام كان رسولا نبيا ولم يكن له شريعة مجددة وقيل النبى من اوحى اليه سواء امر بتبليغه ام لا وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبى يقال له ولمن يوحى اليه فى المنام وقيل النبى اخص وهو من امر بالابلاغ بلا انزال كتـاب ولوصح ماذهب اليه الشارح من ان للرسول معنيين احدهما مرادف للنبى والآخر اخص منه لانحلت الاشـكالات واتضحت المقالات (قوله وقد يخص بمن هو صـاحب كتاب او شريعـة الخ) المراد ﴿ ١٢ ﴾ من الكتاب المأمور بتبليغه

والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص بمن هو صاحب كتاب اوشريعة فيكون اخص من النبى فاشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او بمعنى الارتفـاع
كما اشرنا اى لا يصح هذا التعريف الاوقت ان يتكلف فعلى الاحتمال الاول وجه التكلف تعميم المغايرة من الذاتية والاعتبارية كما نقل عنه حيث قال بان يحمل التعريف على معنى

سواء انزل عليه اوعلى غيره ومن الشريعة الجديدة سواء كان وحيـا متلوا اوغير متلو ضرورة انه لانبى بلا شرع يعمل به

وعلى التعريف المذكور فى الكتاب هو صاحب شرع يدعو النـاس اليه (انه)

وأو الفـاصلة اما لتقسيم المعرف وتوزيعه بانه نوعان نوع منه صاحب كتاب وآخر صاحب شرع واماالتفصيل القول فى تخصيص الرسول بانه يختص بصاحب كتاب فى قول وبصاحب شريعة فى قول كماقدسلف وبينهما عموم وخصوص من وجه والنبى يعمهما بل اعم منهما لتناوله من بعث تقرير شرع سابق عليه بلا كتاب (قوله فيكون اخص الخ) يعنى يتفرع على اختصاصه بصاحب الكتاب والشريعة وعدم اطلاقه على غيره ان يكون اخص من النبى (قوله واشـتقاقه من النبأ) نبه بارجاع الضمير الى النبى المعرف وقصر البيان على اشـتقاقه من احد الامرين دون ان يقول وهو مشتق على انه غير منقول اصلاً فانه ينافيه وبذلك الاعتبـار حسن مقابلتهما وبالنظر الى لازم معنى النبى يثبت مناسبتها وعلى ان الاشتقاق متعين لامحالة وانه كالمستغنى عن البيان ففيه ترجيح الاشتقاق على النقل على الاطـلاق لانه خلاف الاصل ولايرتكب من غير داع ولهـذا اخره فى الذكر واشار الى رد ما نقل عن الجوهرى من ان النبأ بمعنى الاخبار والى ان ما فى عبـارة القاموس وغيره ماارتفع من الارض مصدرية ولايصح كونه بمعنى المخبرفان فعيل بمعنى مفعل لم يثبت نص عليه الزمخشرى عند تفسير قوله تعالى بديع السموات ولذلك فسروا الاليم بالمولم على صيغة المفعول حملاً على المبالغة واما قول

(قوله واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر) فالنبى بمعنى المخبر على ان يكون فعيلا بمعنى الفاعل ويكون يائه منقلبة عن الهمزة (قوله او بمعنى الارتفـاع) على ان يكون الهمزة فى النبأ منقلبة عن الواو الواقعة فى الطرف قال الجوهرى ان جعلت النبى مأخوذا من النبأ بمعنى الارتفـاع فاصله غير الهمزة

و بن معدى كرب * امن ريحانة الداعى السميع * يروقنى واصحابى هجوع * فقد زيفه بانه شاذ لايصير سندا وبانه يجوز ان يكون وصف داعى الشوق بالسميع لانه سبب السماع كجعل السكين قاطعا ويجوز ان يكون وصفه به تلذذا بانه سميع تلبية واجابة وبما قررنا ظهر ان الاعتراض عليه بان حق العبارة سوقهما فى كلا الموضعين على نهج واحد وبانه منقول فى الاول ايضا والاعتذار عنه بان المقابلة انما هى بالنظر الى تفاوت المنقول عندها لعموم التباين او تعين الاشتقاق وعدمه من سوء الفهم واستيلاء الوهم (قوله اوالنبوة) على وزن القومة وهو مرجوح والاول هوالحق وذكره الزمخشرى و الرضى وغيرهما واليه ذهب سيبويه ويؤيده جمعه على نحو كرماء واطراء وقراءة نافع على الهمزة غير انهم لما التزموا تبديلها بالياء روما للتخفيف وادغامها صار كالمعتل اللام فجمع على انبياء وان كان جمع صحيح اللام كظرفاء فلذلك قدمه فان البداية دليل العناية (قوله للعهد الخارجى الخ) لانه الاصل الراجح اذ هو حقيقة التعيين وكمال التميز فمعناه الاشارة الى النبى المعهود الذى يعرفه الائمة وهو نبينا صلى الله عليه وسلم (قوله او المراد به الفرد الكامل) باو الفاصلة لا باذ التعليلية على مافى بعض النسخ فان كون المراد منه نبينا صلى الله عليه وسلم على تقدير العهد من ضرورات العهد لايفتقر الى التعاون بالمقام الخطابى يعنى ان اللام تعريف الجنس فمعناه الاشارة الى مايعرفه كل احد من ان معنى النبى ماهو من بين الاجناس لكن المراد الفرد الكامل من هذا الجنس بمعونة المقام الخطابى وفى هذا حمل اللفظ على معناه وارادة الحقيقة فان اللام ﴿ ١٣ ﴾ لايدل الا على معناه والاسم لايدل الا على مسماه والعدول عن

او هو منقول من النبى بمعنى الطريق او النبوه واللام فى النبى للعهد الخارجى اذ المراد به الفرد الكامل على ماينساق اليه الذهن فى المقام الخطابى

انه انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحاه اليه الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به انتهى اقول والاولى فى التفريع ان يقول فزيد من حيث نفسه المطمئنة مبعوث ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة مبعوث اليه ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ شخص الى نفسه بلا مرية ويندفع الاوهام وعلى الاحتمال الثانى وجه التكلف كما يجوز ان يكون ذلك يجوز تخصيص المعرف بالافراد المشهورة وهم الذين بعثوا للتبليغ الى الغير وقد

ذلك ترك الحقيقة من غير قرينة مانعة وتجاوز عن حد الدلالة اعلم ان اللام للتعريف ومعناه الحضور الذهنى والتعين بحسب معلومية المدخول ومعهوديته عند السامع فالاشارة فيه اما الى حصة معينة من الطبيعة خارجا اوذهنا مسبوقة بالذكر تحقيقا او تقديرا فهو لام العهد الخارجى كما فى قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وقوله تعالى وليس الذكر كالانثى اواليهما بما هى تلك فهو لام الجنس كما فى قوله تعالى لايحل لك النساء من بعد اواليهما بما هى على الاطلاق فهو لام الطبيعة كقولك الانسان نوع اومن حيث الانطباق على جميع الافراد فهو لام الاستغراق كقوله تعالى عالم الغيب والشهادة او على بعضها فهو لام العهد الذهنى كقوله تعالى مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفاراً فبالنظر الى الوضع لما ان اللام لايدل الا على معناه والاسم الا على مسماه حق ان يكون لام الجنس هى الحقيقة والاخرى بالتقديم غير ان الاحكام التكليفية والمحاورات العرفية لما كانت قلما تتعلق بنفس الحقيقة من حيث هى اضمحلت فى مظان غيره فصار الاصل لام العهد الخارجى بشرط تقدم الذكر الا ان يستغنى بالقرائن كقولك خرج الامير حيث لم يكن فى البلد الا امير واحد اذ فيه الاخذ باليقين وترك الظن والتخمين ثم الاستغراق اذ هو المفهوم عند الاطلاق حيث لاعهد ثم لام الجنس

(قوله او منقول من النبى بمعنى الطريق) فانه عليه الصلوة والسلام طريق يوصل به الى الحق واصله على هذا الهمزة ايضا على مافى القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة (قوله اذ المراد الفرد الكامل على ماينساق اليه الذهن) وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عليه السلام وهذا القدر كاف فى صحة الاشارة اليه بلام العهد الخارجى وانما حمل اللام ههنا على العهد الخارجى دون المطلق الذى هو الحقيقة عند المحققين تنبيها على ان هذا الحديث مما لم يصدر عن سائر الانبياء على نبينا وعليهم الصلوة والسلام

(قوله ستفترق امتى) يعنى ان الافتراق كائن لامحالة وان تأخر الى حين لمعنى يقتضيه فان الاصل فى السين التأكيد لانه فى مقابلة لن قال فى الكشاف عند قوله تعالى اولئك سيرحمهم الله السين تفيد وجود الرحمة لامحالة فهى تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد فى قوله سانتقم منك يعنى انك لاتفوتنى وان ابطأ عنك ونحوه سيجعل لهم الرحمن ودا وقوله فسيكفيكهم الله (قوله السين) اقول عبارة الحديث فى السنن الاربعة وغيرها من امهات هذا الفن واصوله باسناده عن ابن عمرو ان بنى اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرقت امتى على ثلاث وسبعين ملة كلهم فى النار الا ملة واحدة قالوا من هى يا رسول الله قال ماانا عليه واصحابى قال الترمذى حسن صحيح واما بهذه العبارة الواقعة فى متن هذا الكتاب فانما يوجد فى غير كتب الحديث خالية عن الاسناد كما وقع فى الملل والنحل للشهرستانى وفيصل التفرقة للغزالى والمواقف للمصنف بل حكم النقاد (قوله على هذا الاسلوب) وهو اضافة الامة الى نفسه (قوله وانت تعلم بعده جدا) اى بعد ان يكون له وجه فان الكفرة كلهم امة الدعوة ايضا مع ان فرقهم اكثر من ثلث وسبعين بكثير فضلا عنهم وعن فرق المسلمين (قوله السين

(ستفترق امتى) اى امة الاجابة وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم وهو الظاهر فان اكثر ما ورد فى الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد بكثير (ثلثا وسبعين فرقة) السين

اجيب عنه بمنع كون زيد نبيا ولو سلم فلا نسلم عدم صدق التعريف عليه كيف وقد روى عنه انه قال ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه الصلاة والسلام غيرى فكان مبلغا الى غيره واقول تمام هذا الجواب مبنى على ان اللام لام الفائدة وما من نبى الا وقد ترتب على بعثه كماله فى نفسه اولا ثم ترتب عليه التبليغ الى الغير واما اذا حمل على لام الغرض فلا يصدق عليه التعريف وان ترتب عليه التبليغ الى الغير فان قوله لكماله فى نفسه على هذا يدل على ان الغرض الاصلى من بعث زيد كماله فى نفسه لا التبليغ الى الغير كما لايخفى (قوله اى امة الاجابة) وهم الذين آمنوا به فى جميع ماجاء به واجابوا لدعوته عليه الصلاة والسلام وهو الظاهر الراجح على ارادة امة الدعوة فان اكثر ماورد فى جنس الحديث على هذا الاسلوب اى بالاضافة الى نفسه المشعرة بنوع التشريف والتعظيم اريد به اهل القبلة والظاهر ان ما نحن فيه من هذا الاكثر لا يقال بل يدل على ارادة امة الاجابة مانقله البيضاوى فى تفسير سورة الانعام عند قوله تعالى ﴿ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا﴾ حيث قال قال النبى عليه الصلاة والسلام افترق اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة وتفترق امتى على ثلث وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة الحديث فان امة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لامقابلة لهما لانا نقول الظاهر من اليهود والنصارى امة موسى وامة عيسى عليهما السلام وهم اليهود والنصارى الذين قبل بعثة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فعلى هذا يرجح هذا الحديث ارادة امة الدعوة ههنا فتأمل (قوله وانت تعلم بعده جدا) اقول ان اراد انه لغاية بعده لاوجه لحمل الحديث عليه فيأباه دعوى ظهور الامة الاجابة ورجحانها من قبل فانها تدل على جواز ارادة امة الدعوة مرجوحا وان اراد ان للحمل عليها وجها لكنه بعيد جدا فالحامل لم يدع قربه بل بعده الواصل الى حد الامتناع كما دل عليه كلمة لو فى كلامه الا ان يقال ليس المراد من هذا الكلام الاعتراض على الحامل بل توجيه البعد المشار اليه فى كلامه (قوله فان فرق الكفر) اى اصولها اكثر من هذا العدد بمقدار كثير فما ظنك فى فرق مجموع الاسلام والكفر وفيه بحث لان الكفر ملة واحدة فليكن مجموع اهل الكفر بعد البعثة فرقة واحدة والبواقى من اهل القبلة ويؤيده الحديث الذى نقلناه بالمعنى الظاهر منه كما اشرنا وايضا يتوجه عليه مايذكره فى دفع التوهم الآتى (قوله السين

(اما)

اما للتأكيد) اى بمعناه المجازى الذى هو تحقق الوقوع لتأكيد الحكم بوقوع الافتراق بهذا **العدد لانه** مجهول متردد فيه وان كان مطلق الافتراق الواقع فى الحال معلوما وتحقيق هذا المقام يستدعى بنوع بسط هو ان الافتراق بهذا العدد ليس بآنى بل تدريجى وان المضارع المشتق من الفعل التدريجى ينسب حقيقة الى من اتصف ببعض اجزائه وان لم يكن المشتق منه حقيقة فى ذلك الجزء كما اذا شرع زيد فى الصلوة واتى ببعض اركانه وقيل فى هذه الحالة هو يصلى الآن كان نسبة المضارع هنا حقيقة وان لم يكن الصلاة حقيقة فى بعض اركانها اذا تقرر هذا فنقول يحتمل ان يشرع الامة فى الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولاينافيه مايستفاد من سياق الحديث من اتفاق الاصحاب مع النبى عليه الصلوة والسلام لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ويحتمل ان يشرعوا فيه بعد حياته عليه السلام فعلى الاول يكون شروعهم الواضح عند المخاطبين بالحديث قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حمل السين على معناه الحقيقى الذى هو تقريب الاستقبال كاللام فى قوله تعالى ﴿ولسوف يعطيك﴾ الآية فانها قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وصارفة عن حمل سوف على الاستقبال فالمعنى ان الامة قد شرعوا فى الافتراق المذكور ويؤيده الحديث الذى نقلناه عن البيضاوى حيث وقع المضارع فيه مجردا عن السين والمضارع المجرد عن حروف الاستقبال يتبادر منه الحال كما ذكره النحاة وحينئذ لابد ان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم وفائدة التأكيد بالسين دون سوف وغيرها من ادوات التأكيد هى الاشارة الى ان الافتراق بهذا العدد شرع فى الحال ويتم فى زمان قريب الى زمان التكلم من ازمنة الدنيا بخلاف التأكيد بسوف فى الآية فانها تشير الى ان الاعطاء الذى يستعقبه الرضا وهو مجموع ما فى الدنيا والآخرة وان شرع فى الحال الذى هو زمان نزول هذه الآية لكنه يتم فى الآخرة وبخلاف سائر ادوات التأكيد اذ لا تشير الى الاستقبال اصلا ولايلزم من حمل المضارع على الحال خلاف الواقع الذى هو وقوع الافتراق بهذا العدد فى الحال ايضا لما اشرنا اليه فى البسط وعلى الثانى يكون عدم شروعهم الواضح ايضا قرينة تعين المضارع المشترك بين الحال والاستقبال للاستقبال فيمتنع حمل السين على غير معناه الحقيقى بل يجب حمله على معناه الحقيقى الذى هو تقريب وقوع الافتراق المذكور الى زمان التكلم بالحديث اما بمعنى ستشرع الامة فى الافتراق المذكور واما بمعنى سيقع شروعهم واتمامهم قريبا وهو الظاهر ولاشك ان هذا التقريب بالنسبة الى ازمنة الدنيا لان الافتراق مستلزم للخروج عن عهدة التكليف ولاتكليف فى الآخرة فيدل بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل منتصف مابين البعثة وقيام الساعة ولقائل ان يقول لاوجه للشق الاول الذى هو حمل المضارع على الحال والسين على التأكيد لما ذكره صاحب الملل والنحل من ان الخوارج والغلاة ظهرتا فى خلافة على كرم الله وجهه وابتدأت منهما الضلالة والبدع وبعده

بعدم صحتها وموضوعيتها وايم الله لقد الطف الشارح فى تفسير السين الموضوعة فى الحديث وشرحه بالمعنى الفاسد الذى لايساعده اللغة ولاينجع هذه اللفظة فكان هذا الطباق من قضية حسن الاتفاق (قوله اما للتأكيد) افاد بجعله فى مقابلة المعنى الحقيقى وبيان العلاقة انه مجاز فى التأكيد وانه غير مبنى على التجريد وقد نص صاحب الكشاف رحمه الله وغيره فى مواضع عديدة ان السين لمجموع معنى التأكيد والاستقبال وان مدلوله تأكيد مضمون الاثبات فى الاستقبال كما ان مدلول لن لتأكيد النفى فى

اما للتأكيد) اى لتأكيد الافتراق وتحقق وقوعه فانما ماهو متحقق الوقوع قريب بيان للعلاقة التى بها استعمل السين الموضوعة للاستقبال القريب فى معنى التأكيد

للازم يعنى الاستقبال القرب فى الملزوم الذى هو التأكد وتحقق الوقوع فيما قبل اما بالتصرف فى معنى السين او المضارع بان يراد منه المستقبل فيكون السين تأكيداً له ولا يكون على معناه الحقيقى الذى هو تقريب زمان الفعل المحتمل وتخصيصه للمستقبل مع كونه تكلفاً مارداً لا رتبط بكلام الشارح اصلا (قوله كما قيل فى قوله تعالى ولسوف يعطيك الخ) قال فى الكشاف معناه ان الاعطا كائن لا محالة وان تأخر لما فى التأخر من المصلحة فان قلت لام الابتداء على المضارع تعطى معنى الحال فكيف جامعت حرف الاستقبال قلت لم تجامعها الا مخلصة للتأكيد كما خلصت الهمزة فى ياالله تعالى للتعويض واضمحل عنها معنى

فان ماهو متحقق الوقوع قريب كما قيل فى قوله تعالى ﴿ ولسوف يعطيك ربك فترضى

وقع اختلاف الامة فى الامامة والاصول ويمكن دفعه بان صاحب الملل والنحل ذكر ايضا ان كل اختلاف وقع فى آخر زمان كل نبى ناش من الاختلاف الواقع فى اول زمانه واختلافات هذه الامة بعد على رضى الله تعالى عنه ناشئة من الاختلافات الواقعة فى زمن النبى عليه السلام من المشركين والمنافقين واكثرها من المنافقين كاعتراض بعضهم على النبى عليه السلام فى قسمة الغنائم وغيره فلعل هذا الشق من الشارح مبنى اما على حمل امة الاجابة على الذين آمنوا به عليه السلام فى الظاهر ليشمل المنافقين كسائر الفرق الضالة الذين يحكم بكفرهم واما على حمل الافتراق على اعم من منشائه الواقع من المشركين والمنافقين فى زمانه عليه السلام مجازا بقرينة توجد هناك عند الاصحاب المخاطبين واحتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز والشق الاول ههنا مذكور على سبيل الاحتمال لا على سبيل القطع وهذا كما اعتاده المفسرون من حمل الآية اولا على المعنى الحقيقى ثم على معان مجازية اخر على طريق الاحتمال بناء على احتمال القرينة حين نزولها فلا اشكال (**قوله** فان ماهو متحقق الوقوع قريب الى آخره) بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقى للسين والمعنى المجازى المراد بان بين القرب وتحقق الوقوع عموما بحسب التحقق فان بعض متحقق الوقوع قريب وبالعكس وبعض المتحقق ليس بقريب بل بعيد كخلق العالم فى الماضى البعيد فسواء كان بينهما عموم مطلق او من وجه يصلح علاقة بينهما ولذا حملوا السين فى قوله تعالى ﴿ سنكتب ما قالوا ﴾ على تأكيد الحكم اذ الكتابة فى الحال لا فى الاستقبال قطعا وليس مراده ان كل متحقق الوقوع قريب اذ لا يدعيه عاقل ولا يحتاج اليه فى المقام ولا ان متحقق الوقوع ههنا كالقريب فى تحقق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة المشابهة كما هى المتعارفة فى تجوز الحروف لان وجه الشبه يجب ان يكون اقوى فى جانب المشبه به وتحقق الوقوع ههنا اقوى فى جانب المشبه على ان التشبيه فى استعارة السين يجب ان يعتبر بين القرب وتحقق الوقوع لا بين القريب ومتحقق الوقوع اللهم الا ان يحمل كلامه على الاستعارة بالكناية فى مدخول السين لا على الاستعارة التبعية فى نفس السين وقد اشار الشريف اليهما فى قوله تعالى ﴿ على هدى من ربهم ﴾ الآية (**قوله** كما فى قوله تعالى الى آخره) اعلم ان اللام الداخلة على الفعل فى امثاله لام موطئة للقسم اى هى داخلة على جواب قسم مقدرة قبله وتدل بالوضع على وقوع مدخولها فى الحال ولا تدخل عليه الا مع احدى نونى التأكيد خلافا لابى على الفارسى فانه جوز دخولها مع مطلق التأكيد سواء كان التأكيد باحدى النونين او بحرف آخر كالسين وسوف المستعملين للتأكيد وان كانا موضوعين لتقريب الاستقبال ومدلول السين اقرب من مدلول سوف اذا تقرر هذا فنقول لما كان بين مدلولى اللام وسوف تناف وجهوا الجمع بينهما وذهب اكثر المفسرين الى ان كلمة سوف فى الآية على معناها الحقيقى لان الاعطاء الذى يستعقبه الرضاء انما هو

وتحقق الوقوع (قوله كما قيل فى قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى) قال ابو على الفارسى رحمه الله ليس هذه اللام هى التى فى قولك ان زيدا لقائم بل هى التى فى قولك لاقومن فالفرق بينهما مع انهما لتقوية التأكيد فيهما هو ان اللام فى لاقومن مؤكد (فى) بمعنى الفعل بخلاف اللام فى لقائم ونابت سوف عن احدى نون التأكيد فكأنه قيل وليعطينك

تعريف (قوله او بمعناه الحقيقى) وهو مجرد الاستقبال على زعمه اورد عليه بانه لايصح الترديد بين المعنى المجازى والحقيقى الا اذا كان المجازى متضمنا لنكتة او يحتاج المعنى الحقيقى الى ارتكاب تكلف قلت والامر كذلك فانه اذا حمل على التأكيد المحض لايرد ما اورده المتوهم فان بناءه انما هو على كون السين للاستقبال القريب فيلزم ان يكون وقوع الافتراق قريبا من زمان النبى عليه السلام وحاصلا قبل هذا الزمان بدهور وتتبع الكتب المؤلفة فى هذا الباب يدل على ان اصول الفرق لم تبلغ هذا العدد واما على تقدير تمحض السين للتأكيد فانما يدل على وقوع الافتراق فى مستقبل الزمان فلعله يبلغ بعد زمان المورد هذا العدد ففى هذا غنية عن تمحل الجواب (قوله انه ان حمل على اصول الخ) ليس اصول المذاهب ولا فروعها مما يدخل تحت الضبط والحصر والذى فى الملل والنحل من ان كبار الفرق الاسلامية اربعة الصفاتية والقدرية والخوارج والشيعة وفى التمهيد من انها سبعة الجبرية والقدرية والروافض والخوارج و المعطلة والمشبهة واهل السنة وفى المواقف من انها ثمانية هؤلاء والمرجية والنجارية ليس بمبنى على قانون واصل مستمر او نص مخبر عن الوجود فالتحكم بقلة الاصول وكثرة الفروع مطالب بالبيان وانه صعب عليه ومتعذر فيجوز ان يكون تعين العدد المذكور لمعنى يوجب ذلك وهو يحتمل ان يكون ماذكره الشارح من كون المخالفة معتدبها ويحتمل ان يكون غيره

او بمعناه الحقيقى اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته صلى الله عليه وسلم وماىتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهى اقل

فى الآخرة واللام ههنا ليس لام القسم الداخلة على الفعل لفقد شرطها الذى هو لحوق احدى النونين بل لام الابتداء الداخلة على الجملة الاسمية اى لانت سوف يعطيك الى آخره وهذه اللام ايضا موضوعة للحال فتحمل فى الآية على معنى تحقق الوقوع فانها تدل على ان ذلك الاعطاء المستقبل كالامر الواقع فى الحال فى تحقق الوقوع فكلمة سوف فى معناها الحقيقى واللام لتأكيد الحكم بالاعطاء المذكور وذهب ابو على الى عكس ذلك بناء على ان الظاهر من اللام لام القسم وهى داخلة على الفعل المؤكد بكلمة سوف وان لم يكن مؤكدا باحدى النونين وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصورا على الاعطاء المستقبل الذى فى الآخرة بل مجموع ما فى الدارين من كمال النفس وظهور الامر واعلاء الدين وماادخر له فى الآخرة مما لايعرف كنهه سواه ولاشك ان بعض اجزاء هذا المجموع وقع فى الحال فيحمل اللام على معناه الحقيقى وسوف على تأكيد الحكم والشارح ههنا اشار فى تأييد كلامه الى ماذهب اليه ابو على الفارسى من النحاة وهذا القدر يكفيه ولايلزمه ترجيح ماذهب اليه فى الآية على ماذهب اليه جمهور المفسرين (**قوله** او بمعناه الحقيقى) الذى هو تقريب الاستقبال الى زمان التكلم فتدل بصراحته على ان الافتراق المذكور قريب من زمان التكلم وباشارته على طريق الكناية على انه متراخ عن حياته عليه الصلوة والسلام لان القريب الى زمان التكلم اعم مما فى حياته عليه الصلوة والسلام والمتراخى عنها فذكر الاعم اللازم واريد الملزوم فسقط الاوهام (**قوله** ومايتوهم الى آخره) مورد هذا السؤال حمل الامة على امة الاجابة معارضة له وحاصله ان العدد الواقع فى الحديث اما ان يحمل على اصول مذاهب الامة المذكورة فيه او على مايشمل فروعها اذلا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذى لافرع له كالجبرية المحضة وعلى التقديرين لاينطبق ذلك العدد على عدد فرق امة الاجابة

(قوله اشارة الى آخره) يعنى ان المضارع لاشتراكه بين الحال والاستقبال لااشارة فيه الى هذا التراخى بخلاف السين فانه موضوع للتراخى فيشير اليه لامحالة قال الآمدى ان المسلمين عند وفاة النبى عليه الصلوة والسلام كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا فى امور اجتهادية لاتوجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى وخالفوا فى القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى

المورد فانه حمل الاصول على الطوائف المذكورة فى الكتب المؤلفة فى تعديد ارباب المقالات واظهارا بان المراد بالعدد المذكور فى الحديث ليس اولئك الطوائف لان الافتراق الموجب لدخول النار هو الاختلاف فى الاصول والعقائد ولو فى بعضها فان العقائد الحقة المختصة باهلها الموجبة لنجاة اربابها التى كان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه

من هذا العدد وان حمل على مايشتمل الفروع فهى اكثر منه توهم لامستند له لجواز كون الاصول التى بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد

لان اصول فرقها اقل ومايشمل فروعها اكثر فلا يصح حمل الامة على امة الاجابة ومنشاؤه امور * الاول استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد فى اوائل الاسلام من السين سواء كان بمعناه الحقيقى او بمعناه المجازى للتأكيد كما اشرنا الى تلك الاستفادة فى فائدة التوكيد بالسين دون غيره من الادوات فالتوهم المذكور متوجه على كلا شقى الترديد السابق لا على الشق الثانى فقط كما وهم * الثانى كون زمان التوهم بعد اوائل الاسلام اذ لا مجال للحكم باقلية الاصول قبل انقضاء الاوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء * الثالث توهم ان العدد الواقع فى زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص ابدا وقد اشار اليه فى الجواب الثانى حيث قال وان زادوا او نقصوا الى آخره * الرابع توهم انحصار الاصول فى الاقسام الاولية التى هى كبار الفرق الاسلامية او فى الشاملة للاقسام الثانوية والفروع ماعداها والظاهر ان الاصول بمعنى الفرق التى بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا واشار اليه فى الجواب الاول ولعله لاجل هذا الظهور عبر عنه بالتوهم اما اقلية ماجعله اهل الكلام اصولا فلانهم جعلوا الاصول الاولية وهم كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة واهل السنة وجعلوا الشاملة للاصول الثانوية ثلثا واربعين عشرون للمعتزلة وثلثة للشيعة كما صرح به المصنف فى المواقف من ان اصولها ثلث وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة فسواء حمل الاصول على الاصول الاولية او على مايشمل الاصول الثانوية يكون اقل من هذا العدد واما اكثرية ماجعلوه شاملة للفروع فلان المصنف فى المواقف جعل الفرق التى بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا بالغة الى ثلث وسبعين عشرون للمعتزلة يكفر بعضهم بعضا واثنان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضا وثمانية عشر للخوارج وخمسة للمرجئة وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد تشعب بعض تلك الفرق الى فرق اخرى كتشعب الامامية والمشبهة وكتشعب اهل السنة الى الاشاعرة والماتريدية فمطلق الفرق الشاملة للاصول والفروع اكثر * الخامس توهم انحصار امة الاجابة فى الانس لان مابينها اهل الكلام هو فرق الانس مع انها شاملة للجن ايضا (**قوله** وان حمل على مايشمل الفروع الى آخره) ليس المراد منه ماهو المتبادر من عد كل اصل ذى فروع فرقة مغايرة لفروعه اذ المقسم لا يعد مع الاقسام لاضمحلاله فيها كما اشار اليه الشريف فى شرح المواقف بل المراد هو الشامل للاصل الذى لا فرع له ولفروع الاصول التى لها فروع كما اشرنا اليه والمراد من الشمول شمول الكل لاجزائه لا شمول الكلى لجزئياته (**قوله** توهم لامستند له الى آخره) اى صالحا للاستناد به والدليل الذى استند به غير صالح لان بعض مقدماته ممنوعة وتحقيق الجواب منع المنفصلة المانعة الخلو

ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة (قوله لجواز كون الاصول التى بينها مخالفة معتد بها الخ) اشارة بتقييد المخالفة بالمعتد بها الى انه لا يلزم من كون الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثر اصولهم وعقائدهم متخالفة حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد ولا ان يكون الاصول والعقائد المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد بل اللازم فى ذلك كون بعض عقائد كل فرقة مخالفة لبعض عقائد ماسواه مخالفة معتدة بها

وحينئذ يجوز وصولهم باعتبار هذه الاصول الى هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار الاصول التى (على)

تتقوم باصول كثيرة مثل اعتقاد انه سبحانه موجود وواحد وقديم وعالم وقادر ومريد وخالق وموجد لجميع [الاشـ]ـياء بالاستقلال الى غير ذلك فمن اخل بواحد او اكثر من هذه الاصول فقد فات عنه تلك العقائد الحقة المنجية [وصـ]ـار من المتدين وضل عنها وفارق عن المهتدين وهذه هي المخالفة المعتد بها في الاصول واما الاختلاف في جواز تقسيم الصفات الى صفات الذات والى صفات الافعال وجواز تسميته صفة الكلام القائمة بذاته تعالى بالكلام النفسي والنظم المخصوص المتلو المعجز بالكلام اللفظي كما ذهب اليه الاشاعرة او عدم جواز هذه الاطلاقات كما ذهب اليه الحنفية وتسمية الصفات التي يسميها الاشاعرة بصفات الافعال باسم التكوين كما ذهب اليه [حنـ]ـفية ما وراء النهر من اتباع ابي منصور الماتريدي او منعها كما ذهب اليه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم اخذا من قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله سبح اسم ربك الاعلى وامثال ذلك فهي مخالفة غير معتد بها في الاصول (قوله وقد يقال لعلهم الخ) جواب باختيار كل من شقي الترديد يعني لو سلم ان المعتبر في تعديد الفرق هو المذكور في تلك الكتب والضابط لاصولهم تخصص الطائفة باسم خاص ينبئ عن نحلتهم كالمعتزلة وفروعها الواصلية والنظامية ﴿١٩﴾ والغلافية والجاحظية والجبائية وغيرها ما يضمه هذا الاصل وكالشيعة وفروعها الامامية والاسماعيلية والبنانية والغلات وغيرها ممن يجمعهم هذا الاسم ونحو ذلك مما هو مذكور فيها لكن لا نسلم ان اولئك الاصول جميع الفرق المرادة في الحديث وهي التي وقع الافتراق عليها في قريب من عهده عليه السلام فلعلهم بلغوا هذا العدد في قريب

وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات
على تقدير وعدم الانطباق على تقدير آخر بان يقال ان اريد بالاصول الاقسام الاولية لامة الاجابة او الشاملة لاقسامها الثانوية فقط وبالفروع ماعداها بكل من المعنيين فالترديد غير حاصر لجواز ان يحمل على الاصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضال بعضهم بعضا وان كان بعضها من الاقسام الثالثية او الرابعية بل هو الظاهر وان اريد بالاصول هي الاصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع ماعداها نختار الشق الاول لكن لا نسلم ان الاصول بهذا المعنى اقل من ذلك العدد لجواز ان يكون بهذا المعنى ملابسا بهذا العدد فقوله التي بينها مخالفة معتد بها صفة كاشفة للاصول لكونه تعريفا لها لا صفة مقيدة مسوقة لمجرد الاشارة الى ان الاشاعرة مع الماتريدية اصل واحد لا اصلان مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما ولا مسوقة لاجل تخصيص الاصول حتى يتوجه ماقيل هذا الجواب لا يطابق السؤال فان مطلق الاصول اذا كانت اقل فالمقيدة بالطريق

من زمانه عليه السلام ثم انقرض اكثرهم ولم يعرف خبرهم هذا على تقدير اختيار الاصول ولان جملة هؤلاء الفرق هي المرادة في الحديث فلعل منتهى الافتراق الواقع في قريب عصره عليه السلام كان على هذا العدد ثم ازدادوا هذا على تقدير اختيار الشق الثاني فقوله وان زادوا او نقصوا ليس تقسيما بل هو تعميم يعني لما كان المراد من الحديث الافتراق الواقع القريب لزمانه عليه السلام لا يضر الزيادة والنقصان في غيره من الازمان سواء كان المراد من الفرق اصولها او فروعها وهذا هو تقرير هذا الجواب على الوجه الصواب ولكن لا يخفى عليك انه لا فائدة حينئذ في ذكر العدد الواقع في وقت دون غيره من الاوقات ويفوت المقصود بالحديث من الترغيب والترهيب اذ لا يظهر حال ما زاد من الفرق على هذا العدد ورجوع ضمير كلها الى الامة دون العدد المذكور او الاحالة الى العلم بالمقايسة

بينها مخالفة في الجملة ازيد منه (قوله وقد يقال الخ) يريد انه يجوز ان يحمل على اصول المذاهب ويريد بها الاصول التي بينها مخالفة في الجملة سواء كانت معتدا بها ام لا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول في وقت ما هذا العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا كان الاولى ونقصوا بالواو قلنا كلمة او بمعنى الواو او باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكن بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات

بعيد على الغاية لا يصلح للالتفات اليه ولهذا نسب هذا الجواب الى غيره واشار الى انه غير مرضى له ولم يتعرض على الجواب باختيار ان فرق الامة يبلغون هذا العدد فى الاستقبال وينتهون الى ذلك الحد فى ثانى الحال لان بناء الاعتراض على كون السين للاستقبال القريب الموجب لتقدم وقوع الافتراق على زمان الورود (قوله من حيث الاعتقاد) بيان للمراد وحاصل المعنى فان ظاهر الحديث يدل على علية الافتراق للحكم بالكينونة فى النار ثم لما حمل العدد المذكور فيه للتحديد والغاية دون التكثير والمبالغة وحمل الفرق على هؤلاء الطوائف المعهودة المفترقة فى العقائد والاصول وجب ان يكون كينونتهم فى النار بحسب الاعتقاد لان الافتراق فى الفروع لا يوجب ذلك هذا (قوله فلا يرد) قيل وكذا لا يرد لو حمل الاستثناء على رفع الايجاب الكلى فيكون المعنى ان كل فرقة من هذه الفرق فى النار الا الفرقة الواحدة وهذا كما يصدق بعدم دخول جميع افراد الفرقة الواحدة يصدق بعدم دخول بعضها ورد بان ضمير كلها راجع الى ثلث وسبعين فرقة وان الحكم فى قوله كلها فى النار على آحاد هذا العدد التى هى الفرق لانه مؤلف منها دون آحادها فيكون الاستثناء اخراجا للواحدة مقتضيا لعدم عصيانها او مغفرتها مطلقا قلت انما يكون الاستثناء رفعا للايجاب الكلى اذا ورد السلب على ماورد عليه الايجاب (على)

(كلها فى النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد

الاولى واقول والاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون الفرق التى بينها مخالفة معتدبها بهذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق الثانى ايضا لكن مع تقييده بالتى بينها مخالفة معتدبها ولك ان تجعل هذه المقيدة شقا ثالثا ويمكن دفع التوهم بوجه آخر هو ان ماذكره اهل الكلام من الاصول الاول هو اصول فرق الانس وامة الاجابة شاملة للجن ايضا فلتكن تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث الذى نقلناه عن البيضاوى ظاهر فى ان مجرد فرق الانس من امة الاجابة بالغة اليه لان موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام ليسا بمبعوثين الى الثقلين **(قوله كلها فى النار)** يحتمل ان يحمل على الدائمة كما هو المتبادر من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات اى هم كائنون فى النار ماداموا موجودين بالايجاد الثانى عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذ لا موت لهم فهم موجودون ابدا لكن حملها على الدائمة بهذا المعنى يأباه ان دخولهم فى النار لا يستعقب الايجاد الثانى لانهم فى العرصات ليسوا فى النار وان رأوا علائمها الا ان يعمم النار من علائمها او يحمل الدائمة على لازمها الذى هو خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله شائعة فى الجمل الاسمية المحمولة على الدوام ويحتمل ان يحمل على المطلقة العامة اى كلها يكون فى النار بالفعل فى وقت من الاوقات سواء كان دائما او لا فيدل على مطلق الدخول لا على الخلود والترديد الآتى مبنى على هذا **(قوله من حيث الاعتقاد)** اى كونهم فى النار لاجل اعتقادهم الفاسد لا مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل الغير الصالح فحيث للتعليل ومن منشأية **(قوله فلا يرد الخ)** هذا ايراد آخر على حمل الامة على امة الاجابة بان يقال لو حملت الامة فى الحديث

وهو تلك الطوائف وليس الامر كذلك فيما نحن فيه نعم لو قيل ان الاستثناء لا يدل الا على خروج الفرقة الواحدة عن الحكم بالكينونة فى النار وهو لا يدل على عدم الدخول فى النار كما لا يدل على الدخول فيها على ماذهب اليه الحنفية من انه لا حكم فى الاستثناء وانما يثبت

(قوله فلا يرد انه لو اريد الخ) وذلك لان دخول عصاة كل فرقة فيها لا يقتضى ان يكون ذلك الدخول من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك فى عصاة الفرقة الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف سائر الفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلة فيها وان كان عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصى ايضا

الحكمين بدليل خارج عن هذا الكلام فيصح اختلاف آحاد الفرقة الواحدة المستثناة في مقتضى الدليل ٠
قوله خلاف الاجماع) مبنى على عدم تكفير المبتدعة من اهل القبلة وشركاء الكلمة وهو الحق الذى لا مرد له
والنصوص عليه من اعاظم الائمة وكبار الفقهاء المحققين واعلام العلم وائمة الشرع ورؤس المجتهدين كابي
حنيفة والشافعي ورواه الحاكم الشهيد في مختصره عن ابي حنيفة وقال عبدالله بن محمد بن يعقوب الحارثى
كان ابو حنيفة رحمه الله يكف ﴿٢١﴾ لسانه عن اهل القبلة ويعظم حرماتهم ويراعى حقوقهم ويتجاوز

الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة

على امة الاجابة فاما ان يحمل قوله عليه السلام كلها في النار على الخلود او على مجرد الدخول فعلى الاول يلزم خلاف الاجماع الذى هو ان لا شئ من المؤمن الذى لا يؤدى اعتقاده الى انكار شئ من ضروريات الدين بمخلد في النار لان المعتزلة والجبرية مؤمنون بهذا المعنى ويلزم تخليدهم اذا حمل الفرقة الناجية على بعضهم وعلى الثانى لم يصح استثناء الفرقة الناجية اذ ما من فرقة الا وبعضها عصاة داخلة في النار فلا يكون حكم المستثنى مغايرا لحكم المستثنى منه فلو حملت الامة عليها يلزم اما خلاف الاجماع وعدم صحة الاستثناء واللازم بكلا شقيه باطل وكذا الملزوم وانت خبير بانه بعد حمل الفرق الناجية على بعض المؤمنين فعلى تقدير حمل الامة على امة الدعوة ايضا يتوجه هذا الايراد بالترديد ويندفع عنه ايضا بالاجوبة الآتية فالايراد والاجوبة عنه مشتركة بين الحملين لكن ذلك الاشتراك لا يقدح في معارضة المعارض لانه لا يلتزم صحة الحمل على امة الدعوة لينقض دليله بان يقال هذا الدليل جار في عدم صحة الحمل على امة الدعوة مع انه صحيح عندك وانما يلتزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم يصح الحمل على امة الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليهما عدم صحة حملها على معنى ثالث لجواز ان يحمل على معنى آخر خال عن المحذور فلا يكون الايراد قدحا في نفس الحديث من طرف اهل الطغيان ومنشأ هذا الايراد ايضا امور * الاول عموم كلمة ما في قوله عليه الصلوة والسلام ما انا عليه واصحابي واستغراقها لكل من الاعتقاد والعمل فيفيد بواسطة التعليق على المشتق الذى تضمنه الظرف ان سبب النجاة عن النار هو الجمع بين الاعتقاد والعمل الصالح ويفهم منه ان سبب عدم النجاة هو الاخلال باحدهما فكونهم في النار حينئذ اعم من ان يكون لاجل اعتقادهم الفاسد او لاجل عملهم الكاسد * الثانى حمل الفرقة الناجية على طائفة مخصوصة من المؤمنين الذين لا يؤدى اعتقادهم الى انكار شئ من ضروريات الدين * الثالث حمل الخلود على معناه الحقيق لا المجازى

عن زلاتهم وهذا مذهبنا ومذهب سلفنا الصالحين انتهى وهو مختار ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازى وابي الحسن الاشعرى وغيرهم وقال احمد بن زاهر السرخسى لما حضرت الشيخ ابا الحسن الاشعرى الوفاة في دارى ببغداد وقال لى اجمع اصحابي فجمعتهم فقال اشهدوا على انى لا اقول بتكفير احد من اهل القبلة لانى رأيتهم يشيرون الى معبود واحد والاسلام يشتملهم وقد نقل ابو بكر بن المنذر ما يدل على اجماع الفقهاء على عدم التكفير وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفر من خالف ببدعته دليلا قطعيا قال ابن الهمام والنقل الاول يثبت وابن

المنذر اعرف بالنقل نعم يقع في كلام اهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون ولا عبرة بغير الفقهاء قلت والقدوة للفقهاء امير المؤمنين على ابن ابي طالب رضي الله عنه وقد سئل عن الخوارج المحكمة الذين هم اخبث المبتدعة وابعدهم عن الحق واضلهم عن السنة وقيل اكفارهم فقال من الكفر فروا قيل فمنافقون قال ان المنافقين لا يذكرون الله الا قليلا ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى قيل فمن هم قال قوم اصابتهم فتنة فعموا وصموا

(قوله بعيد جدا) بل لاصحة له في هذا المقام لان المسلمين كانوا الى آخر عهد الصحابة على العقيدة الصحيحة التي نقلوها من النبي صلى الله عليه وسلم وانما حصل الافتراق في اواخر عهدهم مع ان النبي عليه السلام قد اخبر عن بعضهم بانه جهنمي يدخل النار بسبب ماصدر عنهم من المعاصي كما قال لعلي رضي الله بشر قاتل ابن صفية بالنار وغير ذلك مما هو مشهور في كتب الاحاديث والسير والآثار فان قيل لم لايجوز ان يكون المراد من الفرقة الواحدة الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولاشفاعة شافع لصحة عقائدهم ووفور طاعاتهم وصلاح اعمالهم لان من نوقش في الحساب فقد عذب ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض على الذل على ماورد في الحديث الصحيح قلت ما حمل العدد المذكور في هذا الحديث على التحديد دون التكثير واريد من الفرق الطوائف المتفرقة في العقائد واصول الدين لم يكن ان يراد من الفرقة ﴿٢٢﴾ المستثناة منهم الفرقة الموصوفة

والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا

الذي هو طول المكث * الرابع حمل الاستثناء على التحقيق لا على التنزيل * الخامس ان لايغفر جميع معاصي الفرقة الناجية في الظاهر والفاء في قوله فلا يرد تفريع على التفسير السابق اى لما كان المراد كونهم في النار لاجل اعتقادهم فلا يرد الخ لان ذلك التفسير جواب عنه باختيار الشق الثاني بان يقال نختار ان المراد مجرد الدخول ولانسلم انه يلزم حينئذ عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا القول دخولهم في النار مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد دخولهم لاجل الاعتقاد فقط وهذا الدخول المقيد غير مشترك بين الفرق بل خاص بما عدا الفرقة الناجية فان الفرقة الناجية الموافقة عقائدهم عقائد النبي عليه السلام واصحابه لايدخلون النار لاجل عقائدهم وان دخلوا لاجل اعمالهم (قوله والقول بان معصية الخ) جواب آخر عن الايراد المذكور باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل كما فهمه السائل وحاصله نختار الثاني ونمنع لزوم عدم صحة الاستثناء اذ لانسلم ان الدخول مطلقا ولو لاجل العمل مشترك بين الفرق اى بين المستثنى والمستثنى منه كيف ومعصية الفرقة الناجية مطلقا صغيرة كانت او كبيرة مقارنة للتوبة او لا مغفورة بواسطة الشفاعة او بدونها فلا يدخل الناجية في النار لا لاجل الاعتقاد الفاسد ولا لاجل العمل الكاسد (قوله بعيد جدا) اى بعيد عن العقل بمعنى

وكيف يجوز ان يحكم على من نوقش في الحساب او احتاج الى الشفاعة

(قوله بعيد جدا) وذلك لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة فيها واما ماقيل ان بعده انما هو على تقدير ان لايكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولاشفاعة لان من نوقش في حسابه فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى شفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش في حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا فلا يضرنا فمما لامجال له ههنا على مايدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين (مرجوح)

كانوا في زمان حيوته عليه الصلوة والسلام وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان النبي صلى الله عليه وسلم على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان يخبر بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمي بسبب ماصدر عنهم من المعاصي على ماهو المسطور في اكثر كتب الاحاديث ومما ينبغي ان ينبه عليه ههنا هو ان ضمير كلها راجع الى ثلثة وسبعين وان الحكم في قوله كلها في النار على كل واحد من آحاد هذا الفرد التي هي الفرق والطوائف فان تألف هذا العدد منها دون غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة واخراجها عن هذا الحكم ولاشك ان خروجها عنه يقتضي عدم دخول ابعادها منها مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منها سببا للدخول فلذا التزم في المنافات

الكار واما حمل الغزالي في فيصل التفرقة على ذلك نظرا الى عبارة الحديث الذي اورده فيه من قوله ستفترق امتي سبعين فرقة الناجية منها واحدة واما في هذا المقام فلا يصح ذلك اصلا اما اولا فلان الاستثناء عن الكائنين في النار من المقيدين مطلقا واما ثانيا فلان الكلام على هذا التقدير يكون لغوا غير مفيد (قوله ولا يبعد الى آخر) من تتمة الجواب السابق ورد لما عسى ان يقال كما يبعد هذا القول يبعد ارادة الدخول بسبب الاعتقاد لانه صرف عن الظاهر وحمل اللفظ على غير المتبادر بانه عليه السلام اراد استقلال مكثهم يعني ان من صحت عقيدته ودخل النار يكون مكثه قليلا اما بالنسبة الى سائر الفرق الفاسدة العقائد فعبر النبي عليه السلام عن قلة المكث بما يدل على عدم الدخول اصلا لما ان القليل له حكم العدم فكأنهم لا يدخلون قط ترغيبا لامته في تصحيح العقائد وملازمة طريق السنة ﴿٢٣﴾ والجماعة ومجانبة الهوى والبدعة او جواب آخر عن الايراد وتعليل لنفي الورود اي لا يبعد ان يكون ايراد هذه العبارة الدالة بظاهرها على عدم دخول الفرقة الواحدة اصلا استقلالا لمكث من دخل منهم فيها وعده قليلا بالنسبة الى سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف سائر الفرق فان دخولهم

ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى سائر

مرجوح لا بعيد عن الحق بمعنى باطل اذ الاجماع المنعقد على ان طائفة من هذه الامة تدخل النار لا يدل على ان تلك الطائفة من الفرقة الناجية فلتكن من غيرها لكن الظاهر من آيات الوعيد ان بعض المؤمنين كالحجاج ويزيد وامثالهما يدخلها ايضا * فان قلت قد كان الجواب المذكور منعا فالواجب على الشارح من طرف المعلل اثبات الممنوع الذي هو دعوى الاشتراك او ابطال هذا السند المساوي لا استبعاده فانه خارج عن قانون التوجيه قلت لعله حمل الجواب على الاستدلال والمعارضة في المقدمة المدللة القائلة بان مطلق الدخول مشترك ثم زيفه بانا لا نسلم ان مطلق معصيتهم مغفورة كيف وهو احتمال بعيد جدا او حمل الجواب على المنع كما قررنا ثم اجاب عنه بابطال المنع بان المقدمة الممنوعة ظنية كالدعوى فتكون معلومة بالعلم المناسب للمطلب فان القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا يقدح به المقدمة الظنية وابطال المنع موجب لاثبات الممنوع وذلك لان المعارض قد يعارض بالادلة الظنية ويجب على المعلل دفعها كالمعارضة بالادلة القطعية ولك ان تقول هذا الاستبعاد من الشارح مبني على انه لم يجعل القول المذكور جوابا بمنع الاشتراك بل بمنع لزوم عدم صحة الاستثناء مستندا بجواز ان يحمل الاستثناء على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال ذلك السند بان حمل الاستثناء في الحديث على احتمال بعيد مع وجود الاحتمال القريب الذي ذكره غير صحيح (قوله ولا يبعد) اي كل البعد ونفي المقيد راجع الى القيد فيبقى اصل البعد ولذا قيل هذه العبارة تستعمل في البعيد ثم انه جواب ثالث

القول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة وبما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون الحكم في قوله صلى الله عليه وسلم كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيكون قوله عليه الصلوة والسلام الا واحدة

رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية الناجية مغفورة مطلقا (قوله ولا يبعد ان يكون استقلال مكثهم الخ) اي لا يبعد ان يقال في دفع ما اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية في النار كون مكثهم فيها قليلا بالنسبة الى مكث سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق فانه يكون من حيث عقائدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم يدخلها بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الرباني

مابرون رانكريم وقال را * مادرون رابنكريم وحال را

وبما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث

يكون من حيث العقائد والمعاصى ولاخفاء فى ان لقوة السبب تأثيرا فى قوة المسبب وليس المعنى ان المراد بعدم دخولهم فيها قلة مكثهم حتى يلزم ان يكون المراد من قلة المكث عدم طول المكث فيكون مجازا فى مجاز فتأمل واما تجويز دخول الفرقة الواحدة من حيث الاعتقاد فضمحل لانهم هم الذين على ما عليه النبى عليه السلام واصحابه كما فى الحديث ولا يتوهم انه حينئذ يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول لان القيد المذكور ملحوظ فى نظم الحديث على الاول دون الثانى فان كون العقائد الفاسدة سببا للدخول وطول المكث حينئذ انما هو بحسب الواقع ولا ان كونهم على عقيدة النبى عليه السلام واصحابه لا ينافى التفاوت وقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى شاهد صدق على التفاوت لانه لو سلم التفاوت فى اصل اعتقاد الفرقة المستثناة فلا نسلم بطلانه الموجب لدخول النار ولا يبعد كل البعد ان يراد من استقلال المكث عدم مشاركة الفرق للفرقة الباقية المستثناة فى كينونة النار لبقائهم فيها بعد خروج جميع من دخل من افراد هذه الفرقة المستثناة الباقية فان السائر بالهمزة الاصلية اظهر اشتقاقا واشهر استعمالا وانبت لغة فيكون اقل مصداقا حتى قال صاحب الكشاف ان استعمال السائر بمعنى الجميع غير ثابت فيكون حاصل المعنى ان جميع الفرق يطول مكثهم فى النار الا الواحدة عبر عن طول المكث بالكون فى النار وعن عدم الطول بعدم الكون فيها ترغيبا فى تصحيح العقائد

الاعتقاد وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لأمر مشترك بين جميع آحادها لا يوجد فى سائر الفرق وماذلك الا الاعتقادات فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب (العارض) الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث انه لم يصل الى الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من سائر الاعتقادات يقل مكثه فقد بعد عن الحق كيف وعقائد الفرقة الناجية هى ما عليه النبى عليه الصلوة والسلام واصحابه رضى الله تعالى عنهم اجمعين (قوله ترغيبا فى تصحيح العقائد) اى عبر عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول ترغيبا للمسلمين بتصحيح عقائدهم بان يتمسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم ولا يسترسلوا مع عقولهم او مع النقل عن غير الصحابة ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة ترغيبا فى تصحيح العقائد ظاهر غير محتاج الى البيان

الفرق ترغيبا فى تصحيح العقايد (الاواحدة قيل ومنهم) اى الفرقة الناجية

مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل امابا ختيار شق ثالث متفرع على الاول بان المراد هو الخلود المستعار لطول المكث كخلود القاتل للمؤمن متعمدا فالمعنى كلها كالخالد المدلول عليه بالجملة الاسمية فى طول المكث الاواحدة او اختيار الشق الثانى بان المراد مطلق الدخول وصحة الاستثناء مبنية على تنزيل دخول الناجية لاجل عملهم بمنزلة العدم لقلة مكثهم بالنسبة الى غيرهم وتلك القلة بالنسبة الى غيرهم بسبب صحة اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم وبهذا الاعتبار صح الترغيب فى تصحيح العقائد وان عم علة الدخول للاعتقاد والعمل وطول مكث القاتل متعمدا من الفرقة الناجية كما يقتضيه عموم تلك الآية لا ينافى قلته بالنسبة الى مكث الفرقة الغير الناجية لان البدعة فى الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا هذا واورد على الاجوبة الثلثة تقتضى دخول سائر الفرق فى النار البتة مع ان العفو والشفاعة جائزان فى حق كل مؤمن عاص ولو كان عصيانه من جهة الاعتقاد واجيب بان قوله عليه السلام كلها فى النار محمول على استحقاق الدخول فيها لا على الدخول بالفعل ومثله شائع فى الآيات والاحاديث واما القول بان العفو والشفاعة لا يجريان فى ضلالة العقائد فبعيد جدا (**قوله** قيل ومن هم) لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كأنه قيل ماسبب نجاتهم ومن هم ففيه اشارة الى ان السائل انما يطلب

قوله الذين هم على ما انا عليه واصحابى) * اعلم ان المصنف حمل الافتراق فى الحديث على افتراق الامة فى الحيوة الدنيا بحسب العقائد المختلفة التى انحلها صاحبها وحمل العدد المذكور فيه على التحديد والغاية على مايدل عليه قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الاشاعرة فاشاه الشارح المحقق فى تنزيل الحديث على هذا المعنى ولكن الحق عندى ان المراد من قوله ثلاثا وسبعين ليس الغاية والتحديد بل المبالغة فى التكثير اذ قد شاع استعمال السبعين فيه وورد على ذلك فى الاحاديث والآيات وجرى مجرى الامثال فى كلام العرب وارباب اللغات كما فى قوله تعالى * ان تستغفر لهم سبعين مرة * وقوله * فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعا * وقوله صلى الله عليه وسلم استغفر الله فى كل يوم سبعين مرة وقوله من صبر على حرمكة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم سبعين خريفا وذلك لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد من الوتر والشفع والعشرة على كماله والسبعين على كثرتهما فكان كانه العدد بأسره وان المراد من ماعليه عليه السلام واصحابه هو الطريقة التى كانوا عليها من الاعتصام بالشريعة والعمل بمقتضاها بالملازمة عليها ومحافظة حدودها باثبات ما اثبته ونفى مانفته والسكوت عما سكتت عنه مع مجانبة الهوى والبدعة فتكون

اعم من العقائد وغيرها فيكون الافتراق بالعدول عن هذه الطريقة والتجاوز عن حدودها سببا لدخول النار والثبات عليها والملازمة على حدودها سببا لنجاة الفرقة الواحدة المستثناة فى الحديث وليس المراد منها الفرقة الخاصة المعروفة باسم خاص كالاشعرية اوغيرها لظهور ذلك من عموم كلمة ما ومن سوق الحديث حيث قال فى اوله ليأتين على امتى كما اتى على بنى اسرائيل حذو النعل بالنعل حتى ان كان فيهم من يأتى على امه علانية كان فى امتى من يصنع ذلك فقد حمل افتراق امته على تمام الموافقة وكمال المطابقة على افتراق بنى اسرائيل وبالغ فى كثرة افتراقهم حيث جعله زائدا على غاية الكثرة وذكر من جملة افتراقهم اتيان الواحد منهم على امه علانية وزاد افتراق امته على افتراقهم ولاشك ان الافتراق بالاتيان على الام ونحوه من المعاصى ليس من الافتراق فى العقائد وبالجملة ان الحديث يكون المراد منه المبالغة فى كثرة الافتراق وسهولة وقوعه تحريضا وحثا على ملازمة طريقته والاعتصام بها لئلا يقعوا فى امثال هذه الافتراقات المهلكة فحينئذ لايرد الاعتراض بان اصول الفرق اكثر وفروعها اقل من هذا العدد لا انه لايصح الحكم بالخلود فى جانب المستثنى منه وبعدم الدخول فى جانب المستثنى ولايحتاج الى تمحل الاجوبة المدخولة (قوله رواه الترمذى) اقول ولكن لابهذه العبارة التى اوردها المصنف بل حكم النقاد وائمة اللسان بعدم صحتها

(قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى) رواه الترمذى

العارض المشخص الذى هو سبب نجاتهم لامطلق المميز ولذا اجاب النبى عليه السلام بالمميز السبب وهو كونهم على ماعليه النبى عليه السلام واصحابه وهو مع كونه سببا للنجاة وصف مميز يمتاز به الفرقة الناجية عن سائر الفرق عند السائل وان لم يعلم السائل عقائد سائر الفرق التى لم توجد بعد لان عقائدهم لامحالة مخالفة لعقائد الفرقة الناجية ولما كان اعتقاد النبى عليه السلام واصحابه معلوما فى ذلك الوقت قبل افتراق الامة لم يسئل السائل مرة اخرى بان يقول وماذلك الاعتقاد (**قوله** الذين هم على ما انا عليه الخ) اى هم كائنون مستقرون على ما انا كائن مستقر عليه واصحابى مستقرون عليه وانما قدرنا متعلق الظرفين اسما لان النبى عليه السلام عدل عن الجملة الفعلية فى الصلة الى الاسمية لقصد الدوام والثبات للتنبيه على ان النجاة منوطة بدوام الاعتقاد لابمجرد حدوثه وذلك انما يستفاد من الاسم لامن الفعل الماضى وهو ظاهر ولامن المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمعونة

وموضوعيتها (قوله والاصحاب جمع صحب) هو جمع صاحب كالركب جمع راكب على ماهو مذهب الاخفش ومختار الجوهرى ووقع مثل ذلك عن الزمخشرى وغيره واما عند سيبويه فهو اسم جمع لانه ليس من ابنية الجمع ولا يبعد ان يكون مرادا من الجمع (قوله هو جمع صحب) عطف على قوله صحب ولذلك زاد قوله جمع لبعد العهد فيكون على الاول كنهر وانهار وعلى الثانى كنمر وانمار وانما لم يجعله جمع صاحب كطاهر واطهار لما ذكره الجوهرى فيما جاء فى المثل اجنانها وابنانها اظن ان المثل جنانها وبنانها لان فاعلا لا يجمع على افعال ولكن صاحب الكشاف قال فى تفسير قوله تعالى وتوفنا مع الابرار جمع بر كرب وارباب وصاحب واصحاب وفى تفسير قوله تعالى يوم يقوم الاشهاد جمع شاهد ولا جمع صحب كميت واموات لعدم ثبوته فى صحيح العين ولا صحب مخفف صاحب لانه لا ثقل فيه حتى يخفف

والاصحاب جمع صحب جمع صاحب اوجمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب

المقام لكنه انما يدل على الاستمرار التجددى لا على الاستمرار الدوامى كاذكروا فى قوله تعالى ﴿ الله يستهزئ بهم ﴾ الآية ولم يقتصر النبى عليه السلام على نفسه مع انه المتبوع فى كل حال بل عطف الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه مؤيدة بهذا الحديث كما كانت مؤيدة بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ثم ان ههنا كقوله تعالى ﴿ اولئك على هدى ﴾ استعارة اماتبعية بتشبيه التشبث بالاعتقاد الصحيح والثبات فيه باستعلاء فارس على فرس جواد فى كونهما سببا للنجاة عما يخاف والوصول الى مايرام اواستعارة مكنية بتشبيه الاعتقاد الصحيح بذلك الفرس ويكون ادخال كلمة على استعارة تخييلية اوستعارة تمثيلية بتشبيه حال المعتقد مع اعتقاده بحال المستعلى على الفرس مع فرسه فى كونهما جامعين لاسباب النجاة والوصول فذكر التركيب الدال على الثانى واريد الاول كانه قيل هم الراكبون على ماانا راكب عليه واصحابى وان حذف من ذلك التركيب ماعدا كلمة على كما اشار المحقق الشريف الى الكل فى حاشية المطول واجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية من هذه الاستعارات الثلث نزاع عظيم بينه وبين العلامة التفتازانى والمحققون مع الشريف المحقق * واعلم ان المراد من هذا القول الشريف انهم الذين داموا على هذا الاعتقاد لكن لما لم يمكن تعريفه الابالاضافة الى نفسه والى اصحابه قال انا عليه واصحابى عليه فحينئذ تدخل الاصحاب فى الفرقة الناجية فافهم (**قوله** والاصحاب جمع صحب) بسكون العين كفرخ وافراخ وهو جمع صاحب معنى سواء كان جمعه لفظا كما ذهب اليه البعض او لم يكن كما ذهب اليه البعض الآخر فى مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول الامر حملا للحديث على الاستعمال الشائع لان فاعلا لا يجمع على افعال عند الجمهور وان خالفهم الزمخشرى فى مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب وذكر الميدانى ان هذا الجمع عزيز فى الكلام جدا (**قوله** اوجمع صحب) بكسر العين كنمر وانمار تخفيف اى مخفف صحب بتشديد العين الذى هو بمعنى صاحب ولم يجعله جمع المشدد اولا كميت واموات وخير واخيار لانه لم يوجد فى الصحاح وان وجد فى بعض المتلات ولا جمع صحب مخفف صاحب لانه يجعله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه وليس المراد ههنا انه جمع صحب بسكون العين مخفف صحب بكسر العين لوجهين الاول ان صحب بكسر العين لم يوجد بمعنى الصاحب والا لقال او جمع صحب بالكسر كنمر وانمار فهو اما مخفف المشدد او مخفف الصاحب فذكر الصحب بدون تخفيفه مما لا وجه له الثانى انه لو كان مراده ذلك لادرجه فيما سبق بان يقول جمع صحب بالسكون جمع

(صاحب)

(قوله وهو من رأى) تعريف للصاحب الخاص بالمعنى المراد المعلوم في المقام وهو الصحابي المنسوب الى الصحابة نسبة الفرد الى الطبيعة وعن الجوهري ان الصحابة بالفتح الاصحاب وهي في الاصل مصدر وفي النهاية انها جمع الصاحب ولم يجمع فاعل على فعالة غيرها وغلب على اصحاب النبي عليه السلام ولا يطلق على غيرها اصلا واعلم ان اسم الصحبة بحسب اصل اللغة يقع على من صحب غيره قليلا كان اوكثيرا يقال صحبت فلانا حولا وشهرا ويوما وساعة وفي العرف يختص بمن اشتهر بصحبته وطول ملازمته كعلقمة والاسود بالنسبة الى ابن مسعود وعطاء وطاوس بالنسبة الى ابن عباس ونحو ذلك واصطلاح اهل الاثر واصحاب الشافعي وقع على مذاق اللغة فعرفوه بانه من ادرك صحبة النبي عليه السلام مؤمنا به واصطلاح اهل الاصول والفقهاء الحنفية جرى على مذاق العرف اذ لاشك ان المفهوم من اصحاب الحديث واصحاب الرأى واصحاب ابي حنيفة ليس الا الملازمون له وهو الظاهر من قوله عليه السلام الله الله في اصحابي لاتتخذوهم غرضا بعدي وقوله صلى الله عليه وسلم ﴿ ٢٧ ﴾ لاتسبوا اصحابي فان احدكم لو انفق مثل احد ذهبا مابلغ مد احدهم ولا نصيفه وعن موسى السيلاني قال اتيت انس ابن مالك فقلت هل بقي من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم احد غيرك قال بقي ناس من الاعراب قدرأوه فاما من صحبه فلا اسناده جيد حدث به ابوزرعة الرازي بحضرة مسلم وعن ابن المسيب رحمه الله انه كان لايعد صحابيا الا من قام مع النبي عليه السلام سنة اوسنتين وغزا معه غزوة اوغزوتين (قوله مؤمنا به) مغن عن التقييد بالبقاء فان المراد منه ايمان الموافات عرفا للمطلق الى الكامل فلا يصدق على من رأه مؤمنا به ثم ارتد والعياذ بالله وثبت على ارتداده كابن خطل ولكن هذا التعريف المذكور في الشرح لايشمل بظاهره الاعمى كابن ام مكتوم وغيره ممن لاشك في صحبته

وهو من رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ اوقبله او بعده طال صحبته اولا

صاحب او مخفف صحب بالكسر (**قوله** من رأى النبي عليه السلام مؤمنا) كلمة من لذي العلم فيشمل الانس والجن والملك والمراد بالرؤية الملاقاة لئلا يخرج الصحابي الاعمى كابن ام مكتوم رضي الله عنه ثم ان الجمهور على ان الصحابي من رأى النبي عليه الصلوة والسلام بعد النبوة مؤمنا وبعض المحدثين عممه ممن رأى قبل النبوة ليدخل الراهب الذي رأى النبي عليه السلام في الشام قبل النبوة وآمن به بعلامة الغمام ومات مؤمنا به فعلى الاول المراد من رأى النبي في وقت كونه نبيا وعلى الثاني من رأى ذات النبي عليه السلام وقوله مؤمنا به بمعنى مصدقا معترفا به في جميع ماجاء به واخرج من رآه كافرا وان آمن به بعد الملاقاة سواء كان الرؤية والابصار في حال البلوغ او قبله كما في محمد بن ابي بكر من الصحابة فانه ولد قبل وفاته عليه السلام بثلاثة اشهر لكنه رأى النبي عليه السلام حال الطفولية ولذا عدوه من الاصحاب

(قوله وهو من رأى النبي عليه الصلوة والسلام) مؤمنا به هذا لايشمل الاعمى الذي هو صحابي اتفاقا كابن ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ماهو اعم من الحقيقي وما في حكمه ويشمل من لايعد صحابيا ممن رأى النبي عليه الصلوة والسلام وآمن به ثم ارتد ومات على الردة كعبدالله بن جحش وابن خطل اللهم الا ان يلتزم كونه صحابيا ويقال لايضر في كونه صحابيا بالاطلاق اي في وقت ما الكفر اللاحق كما لايضر في ذلك الكفر السابق وان طال زمانه فيه (قوله سواء كان في حال البلوغ الخ) وسواء تخللت الردة بين ايمانه به عليه الصلوة والسلام وبين موته على الاسلام اولم تخلل

وفيه دليل على ان المراد من الايمان اعم من الاستقلالى والتبعى الحاصل بتبعية الابوين وسواء طال صحبته مع النبى عليه السلام او لم يطل بان تكون قصيرة او لم يكن له صحبة اصلا اذ الملاقاة لايقتضى الصحبة كما فى ملاقاة الطفل واورد على هذا التعريف انه يصدق على من رآه عليه السلام مؤمنا به ثم ارتد ومات على الكفر نعوذ بالله تعالى مع انه ليس بصحابى قطعا واجيب بحمل مؤمنا به على الحال الدائمة لاعلى المتنقلة وبالتزام انه صحابى وقت الايمان لابعده كما انه مؤمن وقت الايمان لابعده ولايخفى فساد الجوابين اما الاول فلان حمل الحال على الدائمة يخرج من رآه مؤمنا ثم ارتد ثم آمن ومات على الايمان مع انه صحابى قطعا مع ان الحال الدائمة مايدوم لصاحبها فى نفسها لابارادة المتكلم واما الثانى فلان قياسه على اطلاق المؤمن فاسد لان اطلاق المؤمن يدور على الاتصاف بالايمان وذلك الاتصاف يزول بالارتداد فيطلق عليه المؤمن قبله لابعده واما اطلاق الصحابى فهو على مايقتضيه التعريف انما يدور على الاتصاف بكونه رائيا حال الايمان وذلك الاتصاف لايزول بالارتداد والا لم يصدق قولنا ذلك المرتد الذى رأى النبى عليه السلام حال ايمانه بل هو وصف يدور بعد الرؤية الى آخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد ايضا على ان كونه صحابيا فى الجملة يوجب دخوله فى عموم الاصحاب فى قوله عليه السلام ماانا عليه واصحابى لان المعتبر فى صدق عنوان الموضوع هو الصدق بالفعل ولو فى احد الازمنة فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية وذلك قطعى البطلان ولذا قال الشارح فى الحاشية الاولى ان يقيد بقولنا وبقى على ايمانه لئلا يدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال يجوز التعريف بالاعم ههنا لان الغرض تمييز الاصحاب عن سائر المسلمين لا عن كل مسلم وكافر واما ماقيل ان هذا القيد يفيد ان بقاء صحة الاطلاق شرط لحدوثها وليس كذلك فان بقاء شئ لايكون شرطا لحدوثه بل الامر بالعكس فليس بشئ فانه انما يفيد ذلك لو صح اطلاق الصحابى بمجرد الرؤية مؤمنا وهذا فاسد عند من اعتبر فى التعريف قيدا آخر فان اطلاق الصحابى على هذا يشترط بامرين احدهما الرؤية حال الايمان وثانيهما البقاء على الايمان الى آخر العمر نعم على هذا لايظهر كون شخص صحابيا قبل الموت ولابأس به ثم ان القيد الذى ذكره الشارح اولى مما ذكره البعض من قوله ومات على الايمان اذ قد اشرنا الى ان الصحابى كما يكون من الانس يكون من الملك والجن وعلى تقدير صدقه على الملك والجن يصدق على ارواح الانبياء عليهم السلام الملاقية له عليه السلام ليلة المعراج بجسده الشريف مؤمنين به عليه السلام باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا اجسام لطيفة كالملك والجن فلذا عد تلك الارواح الكاملة من الاصحاب مع انهم لايموتون ابدا بعد الملاقاة لايقال لاترتيب فى الواو وهم قد علموا قبل موتهم بعثة نبينا عليه السلام بطريق المعجزة وماتوا مؤمنين بذلك فيصدق عليهم ذلك التعريف

(وان)

(وهذه) اشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقائد) والمراد بالعقائد

وان كان موتهم قبل الملاقاة لانا نقول الموت السابق على الملاقاة موت اجسادهم لا موت ارواحهم والكلام فى الثانى (قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية) لا يخفى ان اتصاف تلك العقائد بعنوان عقائد الفرقة الناجية قد علم من الحديث وانما الشك الواقع بعد افتراق الامة فى تعيينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب الفرق فالظاهر ان يقول وعقائد الفرقة الناجية هذه ففى الكلام قلب وقد قبله السكاكى مطلقا مع انه متضمن لاعتبار لطيف هو المبالغة فى الترغيب فى الرسالة بالايماء الى انها اصل ينتسب اليه عقائد الفرقة الناجية كانتساب المسند الى المسند اليه ويمكن جعله جوابا عما يقال هذه الرسالة عقائد اية فرقة فلا قلب (قوله اشارة الى مقاصد الرسالة) لا الى الموصول فى الحديث لانه اخبار بحكم معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولا لازمها ولانه مفوت لغرض المصنف من التنصيص على مايوجب الترغيب فى رسالته المعمولة على مذهب اهل السنة والتنفير عن الرسائل المؤلفة على سائر المذاهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى هذه الرسالة اذ يحصل حينئذ الفائدة والتنصيص اشار بزيادة المقاصد الى امور * الاول اشتمال الرسالة على ما لا يجب اعتقاده ككون الايجاب على الله تعالى مذهب المعتزلة والوجوب منه تعالى مذهب الفلاسفة واما الواجب هناك اعتقاد انه تعالى لا يجب عليه ولا منه شئ وكالدعاء فى آخر الرسالة بل بحث الامامة لما سيجئ منه انه بالفروع اشبه اقول ويدل عليه ان الترتيب الواقع فى الائمة الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل الامامة فى نوبة عثمان رضى الله عنه شورى بينهم ولا علم قبل المشورة فامامة عثمان رضى الله تعالى عنه فى الثالثة وعلى كرم الله تعالى وجهه فى الرابعة غير معلومة للذين ماتوا قبلهما من الاصحاب وقد دل الحديث على ان عقائد الفرقة الناجية هى العقائد التى دام عليها النبى عليه السلام وجميع الاصحاب * الثانى ان مقاصد الرسالة ما اشير اليها ولم يصرح بها كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه فى ضمن قوله والنظر فى معرفة الله تعالى واجب وامثاله من العقائد المندرجة فى عقائد النبى عليه السلام واصحابه * الثالث ان المراد بالاشارة الاشارة الى المسائل دون الالفاظ والنقوش فان الرسالة وان كانت عبارة عن الالفاظ فى الاصح الا ان المقصود الاصلى من تلك الالفاظ هو المعانى والمسائل (قوله والمراد من العقائد) يعنى ان العقائد جمع عقيدة بمعنى الاعتقاد لكن فى كلام المصنف ههنا بمعنى النسبة المعتقدة مجازا بذكر الشرط او الجزء العقلى وارادة المشروط او الكل بقرينة امتناع حمل احد المتباينين على الآخر وان كان الموصول

كانت هذه الجملة ابتدائية او الحاقية فتكون عقلية اذ لا حضور للمعانى المرتبة ولا للالفاظ والنقوش الدالة عليها فى الخارج عند المشير حضورا تصلح للاشارة الحسية والحكم عليها بانه عقائد الفرقة الناجية فان قيل الحاضر فى الذهن مكتنف بالعوارض الذهنية ومتشخص بها فلا يصلح للحكم عليه بذلك اجيب بان المراد من الحضور فى الذهن التفاته اليه وملاحظته اياه مع قطع النظر عن العوارض وذلك واقع فان للذهن سلطانا على تجريد الشئ عن العوارض وتعريته عن اللواحق ثم ان الصالح للوصف والاخبار عنه بانه عقائد الفرقة الناجية وغيره ومايتعلق غرض المدونين به بالذات ليس الا المعانى والالفاظ والنقوش وسائل ومقصودة بالعرض والتبع فاسماء الكتب لا تقع حقيقة الا على المعانى واما قولهم اشتريت كتابا

كذا اوقرأته فهو محمول على التجوز ومن قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال اذ الاشتراك خلاف الاصل ولانه لا يتعلق هذا الفعل الا على المشخص العينى والموجود الخارجى وثبوت شئ للفرد لا يستلزم ثبوته للطبيعة المطلقة والمراد بالعقائد مايتعلق الغرض بنفس اعتقاده اى المسائل التى يكون المقصود منها نفس اعتقادها

فى الحديث ظاهرا فى الاعتقادات * اعلم ان الرسالة اما عبارة عن المعانى او الالفاظ او النقوش ولاقائل باحتمال كونها ادراكات او ملكات كان العلم اما عبارة عن الادراك او الملكة او المعانى ولاقائل باحتمال كونه الفاظا او نقوشا وقد اشتهر بين المحصلين توجيه امثال كلام المصنف ههنا بحمل كل من المبتدأ والخبر على واحد من محتملاته وتصحيح فيما اريد بهما المتغايران بالذات بارتكاب التجوز فى احد الطرفين او فى الاسناد او فى الحذف والشارح ههنا جرى على مقتضى الظاهر وجعل اسم الاشارة اشارة الى المقاصد التى هى النسبة الخبرية واختار فى تصحيح الحمل التجوز فى طرف المسند لان اطلاق العقائد على معنى المعتقدات تجوز شائع قلما يحتاج الى القرينة فهى الى الحقيقة اقرب لاسيما ان الاعتقادات والمعتقدات متحدة بالذات عند المحققين ومنهم الشارح (قوله مايتعلق الغرض بنفس اعتقاده) الموصول ههنا عبارة عن الاحكام بقرينة قوله ويسمى تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام الشرعية فبقرينة اضافة العقائد الى الفرقة الناجية يتبادر الاحكام التى عند الشارع مع شيوعها فى هذا المقام قال شارح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان قسم يقصد به الاعتقاد وقسم يقصد به العمل وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها مايتعلق بالعمل ومنها مايتعلق بالاعتقاد وكذا فى شرحه للعقائد النسفية لكن باضافة الكيفية الى العمل وكتب القوم بذلك مشحونة فلا يتوهم ان المسماة بالاصولية هى الاحكام الشرعية التى يتعلق الغرض بنفس اعتقادها لامطلق الاحكام التى يتعلق الغرض بذلك لانها شاملة لاحكام الحكمة النظرية فلايصح قوله وتسمى الى آخره ثم للحكم على ماذكره الخيالى ثلثة معان الاول نسبة امر الى آخر ايجابا اوسلبا وهو المراد بقولهم وقوع النسبة اولا وقوعها ومن زعم انه مغاير للاول وان للحكم معان اربعة فقد سها الثانى ادراك وقوع النسبة اولاوقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة وغيرهما من الندب والكراهة والحرمة وهذه احكام خمسة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية وهى المرادة من كيفية العمل وليس المراد من الحكم ههنا المعنى الثالث لاستلزامه انحصار الاصولية فى الاحكام التى موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الوجوب واخواته وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على المسلمين وذلك الانحصار خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مباحث الذات والصفات وحدوث العالم وفناؤه مع انها ليست كذلك ولاالمعنى الثانى لان المسماة بالاصولية والفروعية انما هى المسائل والنسب الخبرية لاادراكاتها ولانه يأباه قوله بنفس اعتقاده لان اضافة الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعى ان يكون عبارة عن المعتقد وهو النسبة الخبرية

من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غير ذلك من مباحث الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام اصلية واعتقادية

لاادراكها والقول بمنع الاستدعاء مستندا بجواز ان يكون اضافة مطلق الاعتقاد الى ضمير الموصول الذى هو عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الاذعانى بيانية من قبيل اضافة العام المطلق الى الخاص كشجر الاراك بعيد لايلتفت اليه مع ظهور الوجه الصحيح الذى هو كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما يلتفت الى مثله لضرورة كالضرورة فى تعريف بعضهم المفرد بمالايراد بجزء لفظه دلالة على جزء معناه فان اضافة اللفظ الى ضمير الموصول يقتضى ان يكون الموصول عبارة عن المعنى واضافة المعنى اليه يقتضى ان يكون عبارة عن اللفظ ولايمكن الجمع بينهما فلابد ان يحمل احدى الاضافتين على البيانية لكن بتخصيص الموصول باللفظ الموضوع اوبمعناه لئلا يلزم اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقى الموصول على عمومه اواضافة احد المتساويين اوالمترادفين الى الآخر اذا خص بمطلق اللفظ اوبمطلق المعنى كالمضاف فان شيئا من هذه الاضافات غير صحيح عند النحاة ولما لم يكن الحكم ههنا بالمعنيين الاخيرين تعين الاول فمراده ان المراد من العقائد هى النسب الخبرية الشرعية التى يتعلق الغرض بنفس اعتقادها ثم الغرض انما يعلل به الفعل الاختيارى فالمراد الغرض من تدوين تلك الاحكام او تحصيلها او تعلمها والمتبادر من الغرض الغرض الاصلى ومعنى تعلقه بالاعتقاد او العمل ان يحقق فى ضمنه بان يكون الغرض هو ذلك الاعتقاد او العمل فيكون من باب تعلق العام بالخاص وذلك لان الغرض الاصلى من تدوين الاحكام او تحصيلها قد يكون حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام كما فى العلوم الغير الآلية المقصودة لذاتها كالكلام وقد يكون حصول امر آخر يتوقف عليها ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام غرضا بالتبع كما فى العلوم الآلية كالمنطق على ماشار اليه الشريف فى الحاشية الكبرى فالغرض الاصلى من تدوين الاحكام الشرعية اوتحصيلها اعم من اعتقادها ومن العمل بها ويدل على ان المراد من التعلق ماذكره المصنف فى المواقف من ان المراد بالعقائد مايقصد به نفس الاعتقاد دون العمل (**قوله** من غير تعلق بكيفية العمل) الظاهر ان الظرف المستقر حال من الضمير المجرور وكلمة من منشأية وغير بمعنى الامر المغاير اى حال كونه ناشئا من مغاير لتعلقه بكيفية العمل ويلزم ان لاينشأ من ذلك التعلق ويلزمه فى الجملة ان لايوجد ذلك التعلق اذلو وجد لنشأ منه فامثال هذه العبارة بهاتين الواسطتين كناية عن عدم التعلق على ماشار اليه العلامة التفتازانى ويمكن ان يكون من بمعنى الباء على مافى المغنى وكلمة غير لمجرد النفى اى حال كونه ملابسا بعدم التعلق بالكيفية ثم انه ليس المراد من التعلق المنفى هو تعلق الغرض كما يتبادر من اسناد التعلق قبله الى الغرض بل المراد تعلق الاحكام التى كان الموصول عبارة عنها بقرينة اسناد

التعلق بكيفية العمل في مقابلها الى الاحكام حيث قال و يقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل الى آخره وايضا لامعنى لتعلق الغرض بكيفية العمل سواء حملت الاضافة على ظاهرها بمعنى الكيفية القائمة بالعمل على ان يكون عبارة عن محمولات المسائل الفقهية كالوجوب والاباحة وامثالهما او بمعنى مضمون قضية قائلة بان العمل مكيف بكيفية مخصوصة او حملت الاضافة على اضافة الصفة الى الموصوف لحصول الصورة اما على الاولين فظاهر والا لكان الغرض من تدوين احكام الواجبات وجوبها على المكلفين او القضايا الحاكمة بالوجوب وليس كذلك وانما الغرض هو العمل بها واما على الثالث فلان الغرض من تدوين الفروع هو مطلق العمل لا العمل المكيف ولذا حذف شارح المواقف الكيفية في قسم الفرعية حيث قال مايقصد به العمل بخلاف تعلق الاحكام بمعنى النسب الخبرية بكيفية العمل فانها متعلقة بالكيفية القائمة بالعمل تعلق النسبة بالمحمول وبالعمل المكيف تعلق النسبة بالموضوع وبالقضية تعلق الجزء للكل وذلك لان العمل المأخوذ في تعريف الفقه لكونه عبارة عن فعل المكلف فهو اشارة الى موضوع الفقه المنحل الى موضوعات مسائله والكيفية لكونها عبارة عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى محمولات مسائله والمراد من العمل المذكور هو فعل الجوارح لامايعم الفعل القلبي والمعرفة القلبية ثم ليس المراد من نفي تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية المذكورة نفي تعلق جميعها لوجود التعلق في بعضها كما في قول المصنف في اواخر الرسالة الامر بالمعروف الواجب واجب وبالمندوب مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين والمسح على الخفين جائز وان لم يذكرها المصنف كما وجد في بعضها الآخر التعلق بكيفية الفعل القلبي كقول المصنف النظر في معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد كما في قولهم معرفة الله تعالى واجبة ولاوجه لما قيل ان الاحكام المتعلقة بكيفية العمل احكام فرعية ذكرت في الكتب الكلامية لغرض لان موضوع علم الكلام عند المصنف وغيره من المحققين مطلق المعلوم الشامل لجميع الموجودات وسائر الامور الاعتبارية ولذا كان قولهم العالم حادث من مسائله من غير تأويل وبالجملة فالمراد عدم تعلق عامتها بالكيفية كما اشار اليه الخيالي ولايلزم عدم امتياز تلك الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصولية عن الفرعية اذ الكل يمتاز عنها بتعلق الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول بقيد النفس لانه في الحقيقة تأكيد معنوي لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد و يراد مايترتب عليه مجازا كالعمل فيدل على ان الاصلية مايكون الغرض منه الاعتقاد دون العمل الثاني ان المتبادر من الغرض هو الاصلي والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض باعتقادها في الجملة الا ان الغرض الاصلي من تدوينها وتحصيلها هو العمل والاعتقاد غرض بالتبع لكونه وسيلة الى العمل ولذا حذف شارح المواقف قيد النفس ايضا ولاجل

(ان)

مقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمى شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة

ان تميز جميع الاصولية عن الفرعية يحتاج الى قيد تعلق الغرض بالاعتقاد لم يكتفوا في قسم الاصلية بمجرد ان يقال مالايتعلق بكيفية العمل لكونه بمعنى مالايتعلق عامته بالكيفية وايضا لو اكتفوا به لاندرج فى الاصلية ماليس منها كالاحكام المتعلقة بكيفية الاخلاق والغرض الاصلى منها تهذيب الاخلاق لاالعمل بالجوارح ولانفس الاعتقاد وكتفاصيل القصص المستفاد من الآيات والاحاديث وان كان الكلام المجمل القائل بان جميع ماجاء به الرسول حق من جملة الاصلية والغرض الاصلى من تلك التفاصيل اتعاظ النفس المؤدى الى واحد من التهذيب والعمل وبهذا ظهر اختلال مافى شرح المواقف من حصر الاحكام المأخوذة من الشرع فى قسمى الاصلية والفرعية ولذا حذف شارح المقاصد اداة الحصر وللقائل ان يقول فعلى هذا كان هذا القيد من الشارح مستدركا لاطائل تحته اذ الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل القصص خرج كلها بقيد تعلق الغرض بنفس اعتقاده والجواب ان ليس الغرض من هذا القيد الاحتراز عن شئ بل هو اطناب لفائدة تحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية بان عامة الفرعية متعلقة بكيفية العمل دون عامة الاصلية والسر فى ذلك ان بعضهم كالعلامة التفتازانى فى شرح العقائد فسر الاصلية بمايتعلق بالاعتقاد والفرعية بمايتعلق بكيفية العمل ولايخفى ان التعلقين فى التفسيرين متغايران لان تعلق الاحكام بالاعتقاد تعلقها بالغرض من تدوينها اوتحصيلها وتعلقها بكيفية العمل تعلقها باحد طرفى القضية اوبنفسها واللائق ان يكون التعلقان فى التفسيرين من نوع واحد كما ان اللائق فى تفسيرى الامرين المتقابلين ان يذكر فيهما الوصفان المتقابلان باحد طرفى التقابل وليس تعلق الاحكام بالغرض مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار الشارح المحقق ههنا بهذا القيد مع زيادة لفظ الغرض الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق الاحكام بالاعتقاد محمول على تعلقها بالغرض من التدوين او التحصيل والتقابل بين الاصلية والفرعية ليس باعتبار هذا القيد بل بقيد آخر محذوف بقرينة المقابلة وهو عدم تعلق تلك الاحكام بكيفية العمل واذا حمل مافى شرح المقاصد على التعلق بالغرض فى التفسيرين كان التعلقان من نوع واحد وجوز المولى الخيالى هناك جعل التعلقين من نوع واحد هو تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الاذعانى بطرفى القضية اوبنفسها لكن يحمل الاعتقاد على معنى المعتقد ولايخفى فساده لان تعلق الحكم بالقضية المعتقدة اوبطرفيها متحقق فى الفرعية بل فى كل قضية فلايخرج بهذا القيد الفرعية عن تفسير الاصلية مع انه سيق لاخراجها وانما تخرج بقيد تعلق الغرض بالاعتقاد بقى كلام هو ان تفسير الفرعية بعد ذلك يصدق على بعض الاصلية المتعلق بكيفية العمل كالاحكام التى ذكرناها فلا بد من ذكر

(قوله الصوم) لعل تأخيره من الحج فى هذا المقام لتبادر كون افعال الجوارح من العمل وان كان المراد مطلق الافعال فاخره لبعده عن كونه مثالا للمعنى المتبادر وان انطبق على المعنى المراد وذلك موافق لما اورده الحافظ ابو القاسم ابن عساكر فى تاريخ دمشق من حديث ابن عمر رضى الله عنهما حيث قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمسة اسهم شهادة ان لااله الاالله وان محمدا عبده ورسوله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصوم رمضان

(قوله الفرقة الناجية الخ) اعلم انه قد ورد فى التنزيل قوله تعالى * وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون *
وفى الحديث الصحيح قوله عليه السلام لاتزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق حتى يأتيهم امرالله وهم
ظاهرون وفى رواية حتى تقوم الساعة وقوله عليه السلام لاتزال طائفة من امتى قائمة لامر الله لايضرها
من خالفها وهم المراد من قوله عليه الصلوة والسلام الاواحدة ماانا عليه واصحابى اذ لاشك ان من يهدى بالحق
وبه عدل وظاهره ولازم امرالله يكون ناجيا لامحالة من كان وممن كان ولايمكن من هذه الجهة تعيين الفرقة
الواحدة والجماعة المخصوصة كالحنفية او المالكية او الشافعية اوغيرهم ولذلك لم يجب النبى صلى الله عليه
وسلم بتعيين فرقة بانها الناجية بل اجاب ببيان طريقة النجاة ثم الحق وامرالله هو ماعليه النبى عليه الصلوة
والسلام من الشرع البهى والوضع الالهى الثابت بالوحى المبين المفيد لحق اليقين وفيه كل الكفاية وتمام
الهداية كما قال سبحانه اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقال عز وجل قل ان هدى الله
هوالهدى وقال صلى الله عليه وسلم لايؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعا لماجئت به فالغرض اللازم والواجب
القائم الاعتصام بحبل الله المتين والوحى المبين والثبات على الشريعة والمحافظة على حدودها من غير زيادة ونقصان اذ
التنقيص والازياد بطالة وتعريض للفساد ومن ثم قال النبى عليه الصلوة والسلام ستة لعنتهم ولعنهم الله وكل نبى
مجاب الدعوة وعد منهم الزائد فى كتاب الله وتارك سنته وقال ابو حنيفة رحمه الله ولايثبت قدم الاسلام
الا على ظهر التسليم والاستسلام فالثبات على تلك الطريقة فى باب العقائد هو توصيف الله سبحانه وتسميته بكل ما
وصف به نفسه وسماه والاقرار به اقرارا صادرا عن مطابقة جنانه والتصديق بانه حق بالمعنى
الذى اراده مع عدم التجاوز عن حد الدلالة فى اثبات ما اثبته ونفى ما نفاه والسكوت عما
عداه من غير تعطيل وتعرض للتأويل ولاتفرقة بين صفات وصفات ولابحث عن حقيقتها
الامن جهة الاثبات وكذلك فى احوال القيامة وتفاصيل احكام الآخرة وماتشابه منها معلوم باصله ومجهول بوصفه كل
من عندالله فوجب الايمان بظاهره والتصديق بباطنه وتوكيل علمه الى الله سبحانه واما التشبيه وايهام النقص
فى البعض والاستحالة فانما يتوهم لو اثبت على المقايسة والتشبيه ولم يراع ما هو الواجب من حق التنزيه
وعن ذلك قالوا كل مالا دليل عليه يجب نفيه وان مذهبنا فى الاصول حق ومذهب المخالف باطل قطعا
ومن نقص عن ذلك اوزاد فقد تعدى حدود الله ووقع التشبيه والالحاد ومن يضلل الله فماله من هاد
واما باب العمليات فضرورة الاخذ باحد الدليلين المتعارضين بحسب الظاهر اوجبت الجمع بالتخصيص اوالتقييد
وبترجيح احدهما على الآخر ولكون الحوادث غير متناهية الى حد ولاداخلة تحت حصر وعد لم يكن الوقوف
عند الاحكام المنصوص عليها والمحافظة على ظواهرها فكان الاعتبار فيه واجباً والاخذ بالظن رخصة
فتشمر المجتهدون وفقهاء الائمة ونظروا فى النصوص والاحكام واثبتوا للنصوص عللاً وجعلوها مقصودة
للشارع وطردوها والحقوا المسكوت عنه بالمنطوق به فى الحكم لتلك العلل الدليل قام عندهم وحجة اوجبت
ذلك عليهم وماعدا ذلك من العقليات من حقائق الجواهر والاجسام والاعراض واحوالها ولوازمها فهو
مما لايتعلق بالدين نفياً واثباتاً وحكمه موكول الى البرهان ويدور معه اين ماكان وليس من الامور التكليفية
حتى يجب اثباته اونفيه ولا يتوقف صحة الدين وسلامة الايمان على البحث عنها فمن ادعى خلاف

(الفرقة الناجية)
تعلق الغرض بالعمل فى ذلك التفسير ايضا ليخرج ذلك البعض وليكون التقابل باعتبار كل من القيدين المأخوذين فى تفسير الاصلية ولا مخلص الا بان يقال عبارة

(المقابلة)

زعم ان شيئاً منها داخل فى عقد الدين فقد جنى عليه وضعف امره وصار من المعتدين وهذا الذى
هو مذهب امام الائمة ابى حنيفة رحمه الله واصحابه الاعلام وطريقتهم التى تلقوها عن النبى عليه السلام
واول امام معتبر صنف

وجمعها بالاسناد الصحيح والنقل المعتبر فيما ثبت

هو الامام ابو جعفر احمد ابن محمد بن سلامة الطحاوى رحمه الله فى كتابه المشهور المعروف ببيان السنة فهو الطرد والعكس فى هذا الباب وكل الاعتداد وتمام الاعتماد فيه على ذلك الكتاب وايم الله انه عقائد الفرقة الناجية المنطبقة على حدود الشرع حذو النقطة بالنقطة ولذلك اتخذه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم اماماً لعقائدهم وحققوه وتداولوه قراءة وبحثا ثم صنف بعده ونحى نحوه الامام ابو المنصور الماتريدى من الفقهاء الحنفية فى تقرير مذهب السلف وتلخيص الجملة على مقتضى الشرع وتجريده عن البدع بيدان فيما بين ما انباء فرقاً خفيفاً وبوناً لطيفاً لا يكاد يعده من ان يكون الثانى للاول خايفا وطريقته هذه هى التى تداولها حنفية

وهم الاشاعرة)

المقابلة فى قوله وتقابلها الخ تشعر باعتبار ذلك القيد ايضا فى تفسير الفرعية وقيد الحيثية ملحوظ فى التفسيرين فتلك الاحكام من حيث تعلق الغرض الاصلى من تدوينها فى كتب الكلام بنفس اعتقادها يكون من الكلام ومن حيث تعلق الغرض من تدوينها فى كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المحصل تابع لغرض اهل الفن فى الاصالة والفرعية فعلى هذا يكون التفسيران مطابقين لما ذكره شارح المواقف وانما اطنبنا الكلام لان المقام من مزالق الاقدام (**قوله** وهم الاشاعرة) اى الفرقة الناجية الاشاعرة ففيه تعريف المسند اليه باللام لكون الضمير الموضوع الكل خاص مذكور بالوضع العام راجعا الى المعرف باللام وذلك التعريف ههنا لقصر المسند اليه على المسند بحمل اللام على الاستغراق او الجنس اى كل فرقة ناجية او جنسها متحدة مع الاشاعرة لكن بطريق الاستخدام فى الضمير لان لام الفرقة الناجية فى المرجع للاشارة الى المعهود الخارجى الذى هو الفرقة الواحدة المستثناة فى الحديث ولعله للاشارة الى هذا قال وهم الاشاعرة ولم يقل وهى الاشاعرة ثم ان القصر اضافى بالنسبة الى سائر الفرق من ثلث وسبعين على ان يكون قصر قلب بالنسبة الى كل فرقة جازمة بان الناجية انفسهم لاغيرهم لاقصر افراد اذلا معتقد هنا بان الناجية مجموع الفرقتين فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر تعيين بالنسبة الى بعض السامعين الجازم بان هناك فرقة ناجية بدلالة الحديث لكنه تردد فى انها اشاعرة اوغيرها منهم ولما كان الحصر اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقة الناجية فى الاشاعرة غير صحيح لان السلف من المحدثين ليسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب الشيخ ابومنصور الماتريدى فالصحيح ماذكره فى خاتمة المواقف من ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لان المصنف حين مافصل فى آخر المواقف لم يجعل كلا من السلف والاصحاب الماتريدية اومجموعهما فرقة مستقلة معدودة من ثلث وسبعين بل جعلهما من جملة الفرقة الناجية كالاشاعرة كما عرفت وبهذا يظهر ان لاوجه لحمل الاشاعرة ههنا على جمع الاشعر اسم تفضيل من الشعور ليشمل الكل مع ان التاء يأباه بل هى علامة النقل من الوصفية

وراء النهر (قوله وهم الاشاعرة) قالوا هى جمع اشعرى حذف ياء النسبة ثم جمع على التكثير وزيدت التاء عوضا عن الياء كما قيل بغاددة ومراوزة للبغداديين والمروزين ويقال للواحد منهم اشعرى بناء على ان تكرار النسبة يوجب حذف احدها للهجنة كما يقال الشافعى محمد بن ادريس لاصحابه

(قوله اى التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى) تفسير لكلام المصنف و شرح لمعناه ولا يصح لتعيين المراد منهم اذ لو صح ادخال الماتريدية فى اتباعه كما قيل وابقاؤهم فى جانب المستثنى منه فى زعم المصنف لا يصح بالنسبة الى الصحابة والتابعين وفقهاء الامة ورؤس المجتهدين وائمة السلف والمحدثين وانما كان ظهور الاشعرى على رأس المائة الرابعة فكيف يمكن ان يقال انهم اتباعه فى الاصول وقد قال فى المواقف ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وانما قلنا لو صح آه لا يصح اصلا لوجهين الاول تباين الاصول وكثرة الخلاف بين الطائفتين قال الامام صدر الاسلام ابو اليسر البزدوى قد صنف ابو الحسن الاشعرى كتبا كثيرة لتصحيح مذهب المعتزلة ثم ان الله عز وجل لما تفضل عليه بالهدى صنف كتاباً ناقضا لما صنفه اولا الا ان اصحابنا من اهل السنة والجماعة خطأه فى بعض المسائل و يطول تعداد ما اخطأ فيه فمن وقف على تلك المسائل وعرف خطأه فلا بأس بالنظر فى كتبه وامساكها وعامة اصحاب الشافعى اخذوا بما استقر

عليه رأى ابى الحسن هذا كلامه وقالوا لا بأس بامساك تصانيف ابى محمد عبدالله بن سعيد القطان والنظر فيه بشرط الوقوف على ما اخطأ فيه ولا تبلغ عشر مسائل ما خالف فيه اهل السنة والجماعة والثانى عدم صحة نسبة الاتباع فان الماتريدى والاشعرى من اهل العصر الواحد متقاربان فى المولد والوفاة وكان الاشعرى ببغداد والماتريدى بسمرقند ولم ينقل عنهما لقاء ولا سماع فضلاً عن الاقتداء والاتباع على ما يشهد به تتبع كتب التواريخ والطبقات ولكن لما شاع فى بلاد خراسان وما وراء النهر فى الاعصار المتأخرة الاشتغال بالكلام ظهر فيها مذهب الاشعرى هذا الظهور وانتظم ناموسه اغفل المتأخرون ذكر الحنفية وذكر اصولهم وعقائدهم وأسا الانكتة شاذة ربما اعتورت على ابصار افكارهم اشاروا اليها تزييفا ونسبوها الى الماتريدى اذ لم يكن لهم خبرة باصول المذاهب ورجل اقدم من الرجلين وانبل منهما واثبت فى تقرير مذهب ابى حنيفة فى الاصول ورياسة اتباعه فى حفظ العقائد على الاسلوب المتلقى عن النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه فان قلت فكيف يصح قول الشارح التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى قلت هو ظاهر كلام المصنف وليس ببعيد ان يكون معتقداً لذلك فان قلت فما يقول فى السلف الصالحين والائمة المحدثين ممن ذكره فى المواقف قلت لعله يحمل العدد المذكور فى الحديث على الطوائف الحاصلة بعد الافتراق ويزعم ان السلف من المحدثين والفقهاء غير داخل فيهم كما ان النبى عليه السلام واصحابه غير

اى التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو منسوب الى الاشعر ابى قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابى موسى الاشعرى رضى الله تعالى عنه * فان قلت كيف حكم بان الفرق الناجية

الى الاسمية لانها علم تلك الجماعة (قوله وهو منسوب الى الاشعر) اى الشيخ الاشعرى منسوب الى جده الاعلى المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر اما من الشعور او من الشعر بكسر الشين او بفتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث صفة مشبهة بمعنى ذى شعر كثير لان كثرة الشعر نوع عيب وعلى كل تقدير فالاشعر علم شخص والاشاعر جمعه بارادة المسمى بالاشعر كما هو الوجه فى جمع الاعلام الشخصية سمى بها اصحاب الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه بجعل كل منهم مسمى بالاشعر على سبيل التغليب والحق بها التاء علامة للنقل كما فى العلامة (قوله وقيل الى جده) اى منسوب الى جده القريب ابى موسى الاشعرى من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانما اتى به بصيغة التمريض لوجوه * الاول انه يؤدى الى اجتماع يائى النسبة وحذف احداهما للتخفيف * الثانى انه غير متضمن لوجوه تسمية جده بالاشعرى * الثالث انه غير متضمن لوجه تسمية اصحاب الشيخ واتباعه بالاشاعرة لان الاشاعر جمع اشعر لا جمع اشعرى بخلاف الوجه الاول فى الكل (قوله فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية الخ) لا يخفى عليك ان الحكم بان الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم نظرى لا يحكم به شئ من

(الفرق)

لين فيهم والظاهر ان المصنف لمازعم ان السلف والحنفية والاشاعرة متفقون على العقيدة الواحدة
مختلفين فيها غلب الاشاعرة واطلق هذا الاسم على الجميع بناء على ما فى شرح المقاصد من ان المشهور من
السنة فى ديار خراسان

والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة وفى ديار
ماوراء النهر الماتريدية وقد علمت مافيه (قوله وكل فرقة تزعم انها الناجية) وذلك ظاهر لاريب فيه الا ترى الى العلامة الزمخشرى مع توسعه فى العلوم كلها وتبحره فى تفسير كتاب الله تعالى وفرط اطلاعه على فنونه واساليبه كيف ادعى ان الفرقة الناجية هم المعتزلة حيث قال فى خطبة الكشاف واخواننا فى الدين من افاضل الفئة الناجية العدلية الجامعين بين علمى العربية والاصول الدينية عظماء الدين وعلماء العدل والتوحيد وقال فى تفسير سورة الاخلاص اللهم احشرنا فى زمرة العالمين بك العاملين لك القائلين بعدلك وتوحيدك الخائفين من وعيدك وقال فى سورة آل عمران ان المراد باولى العلم الذين عظمهم الله بهذا التعظيم حيث جمعهم معه ومع

هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها ناجية * قلت سياق الحديث مشعر بانهم

فرق الا بدليل لاح له فليس المراد سؤالا عن كيفية مطابق الحكم المشترك بين الفرق بل عن الحكم بايقان المطابقة للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة يقينا مع كثرة الحكم بخلافه من سائر الفرق بادلتهم المعارضة لدليل المصنف فالمراد من الجواب حينئذ ان كثرة الحكم بخلافه بادلة فاسدة لايمنع ادعاء المطابقة وايقانه بدليل صحيح فان دليله مطابق لمايدل عليه سياق الحديث بخلاف ادلتهم والمراد من السؤال كيف حكم وايقن بالمطابقة مع قيام احتمال كون حكمه ايضا بمجرد الزعم والادعاء كسائر الفرق اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب حينئذ ان ليس فى حكمه ذلك الاحتمال لانه حكم به بدليل مطابق لما يقتضيه سياق الحديث بخلاف ادلة سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال استفهام محض ومنع المدعى المصنف الغير المدلل بحسب الظاهر والجواب باثبات الممنوع على وجه يتضمن دفع المعارضات المتوجهة على المصنف من جانب سائر الفرق وظهر مما قررنا ان الزعم ههنا بمعنى مطلق الاعتقاد اوالادعاء لابمعنى القول او الاعتقاد الباطل لانه مناف للسؤال لانه اذا كان قول غير الاشاعرة من الفرق اواعتقادهم باطلا تعين حقية قول الاشاعرة واعتقادهم عند السائل الطالب للحق فكيف يسئل بعده (**قوله** قلت سياق الحديث مشعر الخ) تلخيصه ان قوله عليه السلام الذين هم على ماانا عليه واصحابى دال على ان تلك الفرقة الناجية هم الذين داموا واستقروا على اعتقاد النبى عليه السلام واصحابه والاعتقاد امر باطنى لايعلم كيفيته الا باخبار صاحبه عنه والنبى عليه السلام اخبر عن اعتقاده باحاديث قولية واخذها الاصحاب عنه عليه السلام واخبروا بها الامة والاشاعرة اخذوا تلك الاحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة قطعا لان مراد النبى عليه السلام فيما لاصارف فيه ظاهر تلك الاحاديث قطعا ومجرد الاحتمال الغير الناشى عن دليل لايلتفت اليه ولاينافى القطع والا لم يثبت قصاص واحد بالاقرار لاحتمال التجوز فى كلام المقر والحدود التى من جملتها القصاص تندرئ بالشبهات فصرف تلك الاحاديث عن ظاهرها بدون صارف

لائكة فى الشهادة على وحدانيته وعدلهم هم الذين يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وهم علماء العدل والتوحيد ثم اكد الجملة بقوله ان الدين عند الله الاسلام ليفيدان قوله لااله الاالله توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين آه فقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وماعداه فليس عنده فى شئ من الدين

قوله قلت سياق الحديث) حيث قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى

وفيه ان من ذهب الى التشبيه اوما يؤدى اليه كاجازة الرؤية اوذهب الى الجبر الذى هو محض الجور لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام وهذا بين جلى كما ترى الى غير ذلك من فضول اوردها فى كتابه فيا تعصب لاعتزال الظاهر الوبال والا ترى المحقق الطوسى مع كونه علما فى الحكمة ومثلا فى العلوم العقلية والنقلية يزعم ان الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية والا ترى الشيخ محى الدين عبد القادر الجيلانى من اكابر الصوفية حيث جعل الحنابلة مع اثباتهم المكان والجهة هم الفرقة الناجية واهل السنة والجماعة والمخالفين لهم من اهل البدعة حتى صرح بان منهم الحنفية اتباع ابى حنيفة النعمان بن ثابت الكوفى وسماهم مرجئة والخوارج يسمون انفسهم بالشراة بمعنى انهم شروا انفسهم الجنة كما قال بعضهم * انا الوليد بن طريف الشارى * قسورة لاتصطلى بنارى * ويزعمون انهم هم الفرقة الناجية وان المخالفين لهم ضالون مضلون كما قال زاهدهم ومفتيهم وفقيههم عمران ابن خطان السدوسى يصوب ابن ملجم فى قتله عليا رضى الله عنه ويثنى عليه بقوله * ياضربة من تقى ما اراد بها * الاليبلغ من ذى العرش رضوانا * انى لاذكره يوما فاحسبه * اوفى البرية عند الله ميزانا * اكرم بقوم بطون الطير اقبرهم * لم يخلطو دينهم بغيا وعدوانا * وهكذا كل حال فرقة يحسن الظن فى رأيه ومذهبه وينزل الحديث على نفسه ويحكم بنجاة اصحابه من غير تلخيص معناه وتطبيقه على مصداقه ومبناه لايقال الزعم هو الباطل من الاعتقاد والقول وقال الرضى هو القول من غير

استناد الى وثوق فيلزم ان يكون دعوى النجاة من كل فرقة باطلة على الاول وغير موثوق بها على الثانى وهو كما ترى لانا نقول قد يستعمل فى مجرد الدعوى ومطلقها ولو سلم فالمراد كل فرقة غير الاشاعرة كذلك واما دعويهم فهو حق موثوق به لما ذكره الشارح فيكون الجواب بمنزلة الاستثناء (غير)

المعتقدون بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون فى عقائدهم بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى الله عليه

كصرف كلام هذا المقر بالتجوز بلا صارف وبهذا البيان اندفع عن الشارح مايتوجه عليه ان الصواب ترك قوله ولايتجاوزون عن ظواهرها لان سياق الحديث انما يدل على انهم المتبعون للاحاديث مطلقا لاعلى انهم المتبعون لظواهرها عند عدم الصارف واعلم ان مدعى المصنف بطريق الحصر متضمن لحكمين احدهما ايجابى وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والآخر سلبى وهو ان الفرقة الناجية ليست

(قوله انما ينطبق على الاشاعرة) قلت بل على من يلازم طريقة السنة والجماعة ويحافظ على حدود الكتاب والسنة ويجانب الهوى والبدعة وفى ذلك كل السلامة وتمام النجاة وكل استحالة وايهام نقص نظن قيامها فانما تولد من اتباع الهوى وعدم الثبات على حدود الشرع ومقايسة الغائب على الشاهد فان كان الاشاعرة على هذه الطريقة فرحبا لهم بالوفاق والا فهم اسوة لغيرهم من اهل البدع والاهواء وما على الامة من قواعد واصول وضعها المعتزلة واقتفاهم الاشاعرة واكثرها قدقام على بطلانه براهين عقلية ونقلية لاتبقى معها ريبة وانما المنجى هو التقييد بالشريعة والمحافظة على حدود هذه الطريقة والدوران معها حيث دارت والظن فى الاشعرى حسن فانه كان اماما عالما صالحا دينا متمسكا بالسنة ولكن اتباعه فيهم الجيد والردى وقد كثر فيهم الآراء الردية والاهواء السخيفة والتورط فى البدع والفرط على احكام الشرع واما المذهب المشهور فيما بينهم فى هذه الاعصار المتأخرة فهو اركّ المذاهب المحدثة فى الاسلام وامرها للانام قد طار شرره وعم فى الدين ضرره واعترى الناس هذا الداء العضال الخبيث كلهم الا من عصمه الله وقليل ماهم وسرى فيهم سراية الجرب وتجارى تجارى الكلب فهم بمذهبهم هذا ليسوا اسعد حالا من المعتزلة والروافض وسائر المبتدعة *

ولايسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة الخ) حيث ذهبوا الى ان العقل حاكم فى الامور موجب لما استحسنه لما استقبحه فوق العلل الشرعية ويثبت به الحكم على القطع والثبات ولايجرى فيه النسخ وليس المراد يقولون بالحسن والقبح العقليين فان القول بهما ليس من الاسترسال بالعقل فى شئ ولاينافى المحافظة على حدود الشريعة والطريقة الثابتة عن النبى عليه السلام واصحابنا الحنفية وجمهورهم مع كمال ثباتهم وملازمتهم عليها واستقرارهم فيها وفرط مجانبتهم عن البدع والاهواء قائلون بعقلية الحسن والقبح اخذا من قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان ﴿ ٣٩ ﴾ وقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث بمعنى ان فى المأمور به والمنهى عنه جهة صالحة لشرعية الحكم مع قولهم بان الحاكم والواضع للشرائع هو الله سبحانه بمعنى انه لايثبت حكم شرعى قط الا بوضعه سبحانه وحكمه ووافقنا فيها المحققون من اصحاب الشافعى المتحلين لرأى الاشعرى كابى بكر الشاشى القفال وابى بكر الفارسى وابى بكر الصيرفى وابى عبدالله الحليمى والقاضى ابى حامد وغيرهم ولكن الاشاعرة وان لم يقولوا بالمقدمة التى اصلها المعتزلة للاسترسال وبنوا عليها قواعد الاعتزال وهى قولهم ان الحاكم فى المأمور هو العقل وانه موجب لما استحسنه ومحرم

وسلم وعن اصحابه ولايتجاوزون عن ظواهرها الا الضرورة ولايسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة

غير الاشاعرة من الفرق وكذا الحصر ان الواقع احدهما فى قوله وذلك انما ينطبق الخ والآخر فى تقديم المسند اليه على الخبر الفعلى فى قوله فانهم يتمسكون الخ مشتملان على حكمين ايجابى وسلبى والحكمان الايجابيان فى الحصرين الاخيرين دليل الجزء الايجابى من المدعى والحكمان السلبيان فيهما دليل الجزء السلبى من المدعى على ان يكون قوله هم المعتقدون بما روى الخ صغرى مشتركة بين الدليلين وتقريرهما بان يقال اما كون الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى عن النبى عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون بذلك هم الاشاعرة ينتج من الشكل الاول ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصغرى فثابتة بسياق الحديث واما الكبرى التى هى الجزء الايجابى من قوله انما ينطبق على الاشاعرة فلان الاشاعرة يتمسكون بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة الناجية ليست غير الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى ولاشئ من غير الاشاعرة بمعتقدين بما روى ينتج من الشكل الثانى ان لاشئ من الفرقة الناجية بغير الاشاعرة اما الصغرى فلما سبق واما الكبرى التى هى الجزء السلبى من قوله انما ينطبق فلان غير الاشاعرة لايتمسكون بالاحاديث الصحيحة وقس عليه امثال هذا المقام (**قوله** ولايسترسلون) استرسال الشعر عدم جعدها والمراد اتباع العقل مع ترك النقل عن الاصحاب كالمعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة الحاكمين بمجرد عقولهم من غير التزام شرع وقوله ولامع النقل عن غيرهم يفيد ان الشيعة انما يتبعون المنقول عن ائمتهم الاثنى عشر لاالمنقول عن اصحاب النبى ولاعقولهم وفيه مافيه بل ماسيجئ منه من ان الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فالمراد انهم لايسترسلون مع عقولهم لابدون النقل عن غير الاصحاب كالمعتزلة ولامع النقل

لما استقبحه على ما عرفهم يساهمونهم فى التمتع بها والعمل بموجبها من الزيادة على الشريعة بعد كمالها وعقيدة اهل الحق مع تمامها بتشريع الاحكام وتبديع عقائد فى الاسلام اتباعا لاهوائهم وتبرأ آرائهم قل الله يهدى للحق افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لايهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ومايتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لايغنى من الحق شيئا ان الله عليم بما يفعلون وان كذبوك فقل لى عملى ولكم عملكم انتم بريئون مما اعمل وانا برئ مما تعملون

(قوله ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة) هـذا وماقبله تفريع للطائفتين فان المذكور من الاسترسال والاتباع لم يكن طريقة للنبي عليه السلام ولا لاصحابه * (قوله قال ابن المطهر الحلي) معارضة لما مر (قوله قدباحثنا في هذا الحديث الخ) ولا يخفى انه لااشارة ولا ايماء في الحديث الى اعتبار ماذكر الخ في تعيين الفرقة الناجية واستقر عليه رأيهما نعم يجب مخالفة تلك الفرقة لسائر الفرق مخالفة بينة وان يكون بينهما تباعد تام بوجود مافات عن سائر الفرق من اصول الدين واركانه المعتبر في عقد الاسلام لتخالف الحكمين وتباين الجزئين (قوله مخالفة كثيرة) ينبغي ان يكون هذه الكثرة بالنسبة الى بقية الفرق بان تخالف كل فرقة في الاصول ولو في بعضها على ما يشير اليه قوله مخالفة بينة وقوله متقاربون في اكثر الاصول لابالنسبة الى عقيدة كل فرقة بان تخالف كل واحد منهما في جميع الاصول (قوله وماهي الا الشيعة الامامية الخ) لايقال الحديث صريح في انهم على طريقة الاصحاب وهي جمع الجميع واقله ثلثة فكيف يرجو الشيعة النجاة اذهم لايوالون من الاصحاب الا ثلثة اوخمسة ويتبرون عن غيرهم بل يتخذونهم غرضا لانا نقول انما يتبرون من ظلم عليا رضي الله عنه وغصب منصبه في زعمهم وقاتله ويوالون من عـداهم كابي ذر الغفاري وابي ايوب الانصاري وخباب بن ارت وعمار بن ياسر وخزيمة بن ثابت ذي الشهادتين وبلال بن ابي رباح المؤذن وكل من مات قبله عليه السلام ولم يدرك الفتن بعده بل كثيرا (قوله)

من الصحابة على انلهم ان يقولوا ان المعتبر تلك الطريقة التي كان النبي عليه السلام واصحابه عليها في حياته

ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قدباحثنا في هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأي على انه ينبغي ان يكون لتلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وماهي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف

عن غيرهم كالشيعة والمراد ان الشيعة لما اعتقدوا ان ائمتهم معصومون من الذنب اتبعوهم في الفعل والقول ولم يلتفتوا الى ماروى عن الاصحاب مع ان بعض مااخذوه عن الائمة خلاف اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه امالعدم عصمة الائمة اذ لادليل على عصمة غير الانبياء واما لعدم صحة الرواية عن الائمة وبهذا يندفع عن الشارح مايمكن ان يقال ان ائمتهم تروى عن النبي عليه السلام والاصحاب (قوله قال ابن مطهر الحلي) هو كالطوسي من الشيعة الامامية والغرض من هذا النقل ايراد معارضة على مدعى المصنف من طرف الشيعة الامامية بعدما اقام عليه الدليل المرضى المستفاد من سياق الحديث بان يقال الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية لاالاشاعرة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة شانها ذلك فهي الشيعة الامامية اما الصغرى فلما استقر عليه الرأي من ان المراد من الفرقة الناجية في الحديث هو تلك الفرقة المخالفة واما الكبرى فلقوله فانهم يخالفون الى آخره وفي هذا النقل اشارة الى اثبات دعوى الاسترسال مع العقل فانهما مع كمال حذاقتهما ووفرة علمهما غفلا عن الدليل المستفاد من سياق الحديث واسترسلا مع عقلهما وحكما بمقدمة وهمية هي مااستقر عليه رأيهما وستعرف قوله فاستقر الرأي الى آخره ولايخفى مافيه لان عقائد الفرقة الناجية اصول متعددة بمجرد اخلال واحدة منها يخرج الفرقة عن كونها فرقة ناجية فان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لجميع الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها لكل فرقة في واحدة من الاصول ففيه ان حال كل فرقة كذلك والا لم يكن فرقة اخرى ولم يتعدد الفرق وان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة في اكثر الاصول كما حمله الشارح عليه فذلك ظاهر المنع ولا دلالة في الحديث عليه

(قوله المتبعين آه) اي من غير اسنادهم المروى الى النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه وذلك الاتباع منهم لاجل اعتقادهم العصمة في ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم

وان خالفوه وبدلوها بعد وفاته (قوله فى اكثر الاصول) ولامخالفة بينهم فى بعضها اصلا (قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة) اى الامامية فى اكثر الاصول كنفى الصفات والرؤية وشمول القدرة وعموم الارادة وقدم الكلام وكنفى اختصاص الخلق والايجاد له تعالى والقول بوجوب الاصلح للعباد واللطف عليه تعالى والتفويض واستقلال العبد فى افعاله ولم يقل الامامية توافق البنانية اوالاسماعلية او غيرها من طوائف الشيعة لان توافقهم انما هو فى موالاة على رضى الله عنه (قوله اكثرها يتعلق بالامامة) يفيد ان بعضها لايتعلق بها كاثبات الشفاعة والكرامة وتفضيل الانبياء على الملائكة عليهم السلام (قوله وهى بالفروع اشبه) اى المسائل التى خالفوا فيها المعتزلة سواء كانت من مسائل الامامة او من غيرها بالفروع اشبه وقدا سلفنا ان المراد الافتراق فى الاصول (قوله بل الاليق بذلك هم الاشاعرة) قول بالموجب وبيان ان هذا الوجه ايضا انما ينطبق علينا دون غيرنا وانما لم يتعرض لابطاله لكونه مجاوبا للمعقول غير مخالف للمنقول اذ لاشك انه ينبغى بل يجب ان يكون بين العقائد المنجية والمهلكة تخالف تام وتباين ظاهر ولايتوهم ان المراد ان مدار النجاة هو مخالفة الفرق اوالبعد عن الواقع اومقتضى العقل بل المراد ان الثبات على الطريقة المعهودة يلزمه ان يكون تلك الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق الهالكة فى الاعتقاد مخالفة قوية معتدا بها اذ لولاذلك لم تكن فرقة اخرى من هذه الجهة ولان مدار النجاة هو التوسط ﴿ ٤١ ﴾ بين طرفى الافراط والتفريط بمعنى الاتصاف باصول الاخلاق الفاضلة من العدالة والحكمة والشجاعة لعدم حصوله فى كل واحد من افراد الفرقة المستثناة فى هذا الحديث ولايمنى ان يكون مذهبهم متوسطا

غيرهم من الفرق فانهم متقاربون فى اكثر الاصول * قلت الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول ولاتخالفها الافى مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهى بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة

(قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول) والظاهر ان هذا الجواب اثبات لمدعى المصنف على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية ينقلب عليهم الزاما لهم وما يقال المعارضة لاتعارض فاسد لايعتد به كما ذكره المصنف فى رسالة الآداب

سبحانه منزها عن لوازم بالكسب والرؤية مع كونه فالاشاعرة يقولون بين المذاهب المعروفة الجسمية وافادة النظر بحسب جرى العادة مطلقا ووجوبه شرعا واثبات الصفات مع نفى العينية والغيرية ويوالون الاصحاب كلهم بخلاف المخالفين فان المعتزلة يقولون بالاختيار المطلق ونفى الرؤية والجبرية بالجبر المطلق والحنابلة والكرامية يثبتون الرؤية مع لوازم الجسمية والسمنية ينكرون افادة النظر ووجوبه مطلقا والمهندسون فى الالهيات والاسماعيلية بدون المعلم والمعتزلة بوجوبه عقلا وبعينية الصفات والكرامية بغيريتها والروافض يتبرؤن عن الشيخين وغيرهما والخوارج عن الختنين والنواصب عن على رضى الله عنه كيف فان مجرد كون القول متوسطا بين القولين لايكون مدار النجاة قطعا ويمكن مثل ذلك التعليق فى سائر المذاهب فان المعتزلة يقولون باثبات الصفات ولكن لا امورا موجودة فى الخارج كالاشاعرة ولاينفونها كالفلاسفة وينزلون اصحاب الكبائر بين المنزلتين ويخصونهم باسم الفاسق ولايقولون انهم مؤمنون كاهل السنة ولا كافرون كالخوارج ويوجبون نصب الامام على الخلق عقلا لانقلا كاهل السنة ولا على الله كالشيعة ولاينفونه كالخوارج ويشترطون ان يكون الامام من قريش ولايجوز من غيرهم كالخوارج ولايشترطون ان يكون من بنى هاشم او اولاد على كالشيعة ويوالون الصحابة كلهم ولايتبرؤن عن على رضى الله عنه كالنواصب ولاعن الختنين كالخوارج ولا عن الشيخين وعثمان كالروافض ويقولون بوجوب النظر فى معرفة الله عقلا لاشرعا كالاشاعرة ولاينفونه كالسمنية وبافادته

(قوله وهى بالفروع اشبه) فانها من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سمعا على ماذهب اليه الاكثرون خلافا للشيعة فانها عندهم من العقائد واصول الدين يجب نصبه على الله تعالى لكونه لطفا وكون اللطف واجبا عليه تعالى

بطريق التوليد لابحسب جرى العادة كالاشاعرة ولا بالايجاب كالفلاسفة الى غير ذلك من المسائل بل لم يقع المعتزلة فيما وقعوا من الاعتزال الا بطلب هذا التوسط (قوله لاكثر اصول المذاهب) مبالغة فى عدم توافق سائر الفرق والا فالمخالفة المعتد بها الموجبة لهلاك صاحبها ربما تحقق فى اصل واحد (قوله مع كونه غير جسم) لئلا يراد النقض بالكرامية والحنابلة فانهم وان كانوا قائلين بالرؤية الا انهم لاينزهون الله تعالى عن لوازم الجسمية (قوله بل جوزوا) ولايخفى انه ليس من مايترتب عليه الهلاك والنجاة ولايقول به الحنفية اصلا بل عندهم بكل حاسة توقف على ماوضعت هى له ولايدرك بها غيره (قوله ابتداء) ان كان بمعنى نفى الايجاد والخلق عن الوسائط فهو ممايقول به الحنفية والصوفية والحكماء ولايخالف فيه الا المعتزلة ومن يحذو حذوهم وان كان بمعنى نفى مطلق العلية عنها فهو مما تفرد به الاشاعرة على انه ظاهر مذهب الاشعرى كما سيجئ فى الشرح (قوله ولاغيرها) نفى الغيرية على الحقيقة عند الحنفية وقد ماء الاشعرية وانما ظنه مجرد اصطلاح فخر الدين الرازى واتباعه من متأخرهم فانه لما توهم مغايرة الصفات وتعددها وزيادتها على الذات واضطر الى القول بامكانها لزمه ان يكون نفى الغيرية مجرد اصطلاح لايترتب عليه الغرض وهو نفى تعدد القدماء وتكثر الواجبات (قوله والفرق بين الارادة والرضاء) من متفردات الحنفية واما الاشعرى واكثر اتباعه ان ارادة الشئ عين كراهة ضده وبعضهم على انها تستلزمها بشرط (ما) الشعور وبعضهم مطلقا وبالجملة ان الاشاعرة انما وافقوا الحنفية فى عموم الارادة وشمول القدرة واما فى استلزامها الرضاء والامر والمحبة وكراهة الضد فهم مع المعتزلة فلزمهم ان يكون سبحانه وتعالى

لاكثر اصول المذاهب ولايوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل فى جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لاهى عين الذات ولاغيرها والفرق بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل التى شنع مخالفوهم

ويمكن ان يكون جوابا بمنع الكبرى بان يقال لانسلم انها الشيعة الامامية لاغير كيف والاليق بذلك هو الاشاعرة لكن الاولى حينئذ ان يمنع الصغرى اولا ثم الكبرى فالوجه هو الاول وعلى التقديرين يندفع عن الشارح مايمكن ان يقال كيف اثبت مدعى اهل السنة بدليل مشتمل على مقدمة مسلمة عند الشيعة الامامية مع انها ظاهرة المنع (**قوله** واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء) اى كل ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اى بلا توسط شئ آخر يتولد منه اويتوقف عليه فليس شئ من افعاله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل كل شئ ممكن بدون اعداد شرط ولذا جاز رؤية كل موجود ولوكان الرائى اعمى الصين منتهى البلاد الشرقية والمرئى بقة اندلس منتهى البلاد الغربية مع كون الجبال حجبا مانعة عن الرؤية اذليس الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم فى البصر بل عبارة عن الانكشاف التام الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادى لحصول ذلك الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فينا بدون

(قوله بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها) وذلك لان المتعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات والطعوم والروائح والجواهر المجردة بجر بان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (قوله وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس) وذلك لان متعلق الرؤية متحقق فى البقة والله تعالى قادر على خلق رؤيتها فيه (قوله والفرق بين الارادة والرضاء) فان الرضاء عندهم ترك الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم عين الارادة

راضيا للكفر والمعاصى ومحبا لها وقد قال عز وجل ولا يرضى لعباده الكفر وقال والله لايحب الفساد

(قوله الاجماع) هو لغة العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وقوله عليه السلام لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق من الجمع لان العزم باجتماع الخواطر والاتفاق باجتماع الاراء واختصار الشارح على الثانى لما ان الصالح لان يكون مرادا فى المقام هوهذا وهو ليس فى صدد استيفاء بيان معانى الاجماع واما لان العزم والاتفاق معنى واحد كما قيل (قوله اتفاق جميع اهل الحل والعقد) قد يراد من اهل الحل والعقد الفقهاء المجتهدون الذين لهم استنباط الاحكام وتلخيص الاصول وترتيب الفروع وقد يراد العقلاء المكلفون الذين هم اهل لمطلق العقد كالنكاح والشراء والحل كالطلاق والبيع وغير ذلك من العقود والفسوخ وقد يراد ارباب الولاية العامة والكلمة النافذة فى اقامة الحدود واجراء الاحكام كالخلفاء والقضاة واختلفوا فى الاجماع الذى هو حجة شرعية واحد الادلة الاربعة فى ركنه ومحله وشرطه واهله وغايته على اقوال فصلت فى محالها مع مالها وما عليها وذهب القاضى ابو بكر الباقلانى وجماعة من الاشاعرة الى ان اهل الاجماع كل الامة الموجودين فى وقت خواصهم وعوامهم وعادلهم وفاسقهم من اهل الحق وارباب البدع لان الادلة الدالة على حجية الاجماع من قوله تعالى كنتم خير امة وقوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة وغير ذلك تدل على ان الحجة هى اجماع الامة ومطلق هذا الاسم يتناول الجملة كما فى حديث التفرق فلعل العصمة الموجبة للحجية لاتترتب الا على الهيئة الاجتماعية للجميع وذهب الجمهور من الحنفية وغيرهم ان اهل الاجماع هم الفقهاء المجتهدون الموصوفون بالعدالة وملازمة السنة والجماعة ومجانبة الهوى والبدعة ﴿ ٤٣ ﴾ لانها تشريف للامة وتكرمة لهم فلا يعتبر موافقة العوام والفساق واهل البدع ومخالفتهم فى الاجماع وجودا وعدما قال الغزالى العامى العاقل يفوض مالايدرى الى اهله فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون فمخالفة العوام مسئلة فرضية ولا وقوع لها اصلا وقال صاحب التحقيق ومن ليس من اهل الفقه والاجتهاد كالمتكلم الذى لايعرف الا الكلام واهل العربية والحديث والتفسير والاصول والفروع وغيرهم ممن قصر نظر فى صناعته ولم يجاوزه الى غيرها ولا علم له بطريق الراى والاجتهاد والاحاطة باحوال الادلة واقسام الاحكام وكيفية الدلالة والتلقى من المنطوق والمفهوم والمعقول له حكم العوام فى عدم اهلية الاجماع فلله در الشارح حيث عرف الاجماع على وجه يصدق على المذهبين فقوله اتفاق اراد به الاشتراك فى القول او الفعل او الاعتقاد فيتناول الاجماع القولى والفعلى والسكوتى وقوله جميع اهل الخ يشتمل الكثير والقليل فلا يشترط فيه عدد التواتر واحترز به عن اتفاق البعض فانه لايكون اجماعا وان كثروا وقوله اهل الحل والعقد احترز به عن غير العقلاء المكلفين على القول الاول وغير الفقهاء المجتهدين على الثانى وقوله من الامة احترز به عن اتفاق مجتهدى سائر الامم وقوله فى كل عصر احترز به عما يوهمه عموم اللفظ من دخول كل من يوجد من اهل الحل والعقد من بدأ الاسلام الى يوم القيام فان ذلك غير معتبر لان ادلة حجية الاجماع تدل على وجوب التمسك به ولا يمكن على ذلك التقدير قبل القيامة لعدم الانعقاد ولا فيها لانقضاء التكليف وزاد لفظ كل لئلا يتوهم ان الاجماع مخصوص الوجود بزمان الصحابة على ماذهب اليه اصحاب الظواهر وهو رواية عن احمد (قوله على حكم من احكام الدين) اى الخمسة المعروفة العملية احتراز عن الاتفاق فى الامور الدنيوية والحسية والعقلية لعدم الفائدة عدل عن قولهم فى امر دينى لصدقه على الاتفاق فى الاعتقاديات والاحكام شائع فى المسائل الفروعية والمحققون من الحنفية وغيرهم على انه لا اجماع فى الاعتقاديات لعدم الفائدة او لعدم تصور انعقاده فيها لان فائدة الاجماع رفع الخلاف وتقرير الوفاق وحصول القطع بالاتفاق فلا يكون

عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم (اجمع) الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لابمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة فى كل عصر على حكم من احكام الدين

ماجعله شروطا عادية من الارتسام والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع (قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق) يعنى ان الاجماع

الا في محل الاجتهاد ولهذا ذهب بعضهم الى ان سنده لايكون الاظنيا واتباع الظن في الاعتقاد غير سائغ بل لابد له من قاطع فان الله سبحانه قدذم في مواضع من كتابه على اتبــاع الظن وقد ثبت ان الدليل الظني كخبر الواحد لايفيد العلم وانما مفاده العمل واتفقوا على ان مذهبنا في الاصول حق ومذهب المخالف باطل قطعا فلايتصور انعقاد الاجمــاع فيها بل التقديس والتمجيد واحوال القيامة يبتنى على النصوص ويوقف عند ظواهرها ولايجوز البحث عنها بل تصدق على مراد الله تعالى بخلاف العمليات فان وجوب العمل وامتنــاع التعطيل وتمادي الحوادث المختلفة والاحكام المتعلقة بها الى انقراض الدنيا يوجب النظر والاجتهاد وربما يلحقه الاجماع (قوله فان المذكورات ليست كذلك) اى ليس شيء منها كذلك وهو ظــاهر على ماذهب اليه الباقلاني وغيره وكذلك على ماذهب اليه الجمهور لانها ليست من الاحكام العملية (قوله ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة) دليل آخر كما ان الاول دليل لمي على ان الاجمــاع ليس بالمعنى المصطلح لانه لايتصور حينئذ ارتباطه بمــا بعده لاشتماله عليه وتمام معناه في نفسه قال في حواشي التهذيب العمى موضوع للعدم المقيد بالبصر الخــارج عنه فان اسناده الى البصر شــائع بدون قرينة مجازية قال الله تعالى لاتعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي ﴿ ٤٤ ﴾ في الصدور وقال وعميت ابصــارهم

فان المذكورات ليست كذلك ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة منهم وهم (السلف) من المحدثين العــارفين باحاديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
ههنا لغوي بمعنى مطلق الاتفاق لامصطلح الاصوليين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم من احكام الدين اذلو كان بهذا المعنى لكان جميع ماذكر في الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عنــد المصنف اذ الظاهر ان لفظ اجمع متســلط على جميع مافي الرسالة من المقاصد وان احتــاج الى نوع تأويل في بعض المواضع لاعلى ما اعيد فيه كلمة على فقط لكن جميع ماذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى لان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده اوينسب الى الضلال بمقتضى قوله عليه الصلاة والســلام * لاتجتمع امتي على الضلالة * فلو كان الجميع كذلك عند المصنف لزمه تضليل كثير من اهل السنة ونسبتهم الى الحكم بخلاف الاجماع فيما خالفوا فيه كالاصحاب الماتريدية المخالفة في مسئلة التكوين وفي تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض وكبعض الاشاعرة المخالف في تفضيل البشر على الملك وغير ذلك مما يعلم من كلام الشارح في محالها وان كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر (جاحده)

الى غير ذلك من النظائر الشائعة ومحصله ان البصر لو كان مأخوذا في مفهوم العمى لم يصح نسبة العمى اليه بظاهره للزوم التكرار ولايرتكب المجــاز بدون ضرورة ثم في توصيف الطائفة اشارة الى وجه آخر من الدليل وهو ان هذا الاتفاق غير واقع عن اهل الاجمــاع بل عن البعض لايقال لم لايجوز ان يكون الســلف من المحــدثين وائمة المســلمين واهل السنة والجماعة جميع اهل الاجماع في هذا العصر لانا نقول نسب الاجماع الى السلف اولا ثم عطف عليه قوله واهل الســنة والجماعة فان كان المذكور من بعــد الســلف من المجتهدين الذين هم اهل الاجماع فالنسبة الى السلف دليل على انه ليس بالمعنى المصطلح لان الســلف بعضــهم وان لم يكونوا من اهل الاجماع فالنسبة اليهــم تدل على ذلك فان قيل لم لايجوز ان يكون النسبة الى المجموع دون كل واحد منهم بنــاء على اعتبــار تقدم العطف على الحمل قلنــا الاصل تشريك المعطوف للمعطوف عليه في الحكم ولا يعدل عنه الا لضرورة ولذلك لايقع الا واحدة في قوله لامرأته الغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق عند ابي حنيفة وفيما نجز لها بقوله انت طالق وطالق وطالق بالاتفاق فان قيل هذا انما يتم اذا كان قوله وائمة المسلمين معطوفا على قوله السلف ولم لايجوز ان يكون معطوفا على قوله المحدثين قلت هو يوجب التكرار والاعادة دون الافادة بالنسبة الى اهل السنة والجماعة على ان اهل السنة والجماعة عند الباقلاني جميع العقلاء المكلفين من الامة (قوله السلف) اسم جمع للســالف بمعنى الماضي ولذلك صح توصيفه بالمفرد والجمع كما هو الشائع من الاسماء الاضــافية فالواحد

سلف بالنسبة الى من تأخر عنه وخلف بالنسبة الى من تقدم عليه والمراد منه عند الاطلاق هم المتقدمون من الصحابة وائمة التابعين وفقهاء الامة والقول المعزى الى الواقعات وغيرها بان السلف فى اصطلاح الفقهاء هم المشايخ الذين كانوا فى زمان ابى حنيفة الى عصر محمد بن الحسن والخلف منه الى شمس الائمة الحلوانى والمتأخرون منه الى حافظ الدين فواه على النهاية وباطل لامحالة والعزوة غير صحيحة وقد ذكر الصاغانى فى حواشى الهداية ان طريقة الدوران والترديد مما تلقاه الامام ابو بكر الرازى الجصاص من السلف وظهير الدين المرغينانى من الخلف بالقبول وكفى بهما قدوة ولاريب ان الامام ابى بكر الرازى متأخر عن زمان محمد بازمان كثيرة فانه من رجال المائة الرابعة وكذلك المرغينانى عن شمس لائمة ومثل ذلك شائع فى عباراتهم على مالايخفى على اهله (قوله وتمييز اقسامها الخ) قالوا ان ثبت الحديث بنقل جماعة يفيد اليقين بنفسه فتواتر او ثلاثة او اكثر فالمشهور والمستفيض او اثنين فالعزيز اوالواحد فالغريب ومادون المشهور بجمعه اسم خبر الواحد وقيل بل مادون المتواتر والصحيح منها ما اتصل اسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطة صحابى معروف بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشذوذ والعلة والحسن ماخف فيه الضبط مع تحقق سائر الشروط والضعيف مااختل فيه تلك الشروط بان يكون شاذا بالمخالفة لما هو ارجح منه اومعللا بان يشتمل على علة قادحة مع ظهور السلامة ويرتقى الحسن بكثرة الطرق الى حد الصحة والضعيف الى حد الحسن ويتفاوت رتبة كل منهما بتفاوت هذه الاوصاف وجودا وانتفاء والصحيح والحسن لذاته ﴿ ٤٥ ﴾ اولغيره حجة وشرط الاتصال مبنى على قدح الارسال

وتمييز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن الموضوعات (وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة) رضى الله تعالى عنهم (على ان العالم) وهو فى الاصل مايعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به

جاحده كحدوث العالم وفنائه وحشر الاجساد اوبحيث ينسب جاحده الى الضلال فى الاعتقاد كتعلق الارادة بجميع الممكنات وانكار عذاب القبر وغير ذلك فقوله فان المذكورات ليست كذلك رفع الايجاب الكلى بان يلاحظ استغراق المذكوارت

ولكن المرسل حجة عند الجمهور ومقتضى النظر الفقهى ان الحديث مهما ترجح جانب الصدق فهو الصحيح يقوم به ركن الاحتجاج والا فهو الضعيف لايثبت به الاحكام ولذلك اختصره الحنفية على ثلثة اقسام المتواتر المذكور ومادونه المشهور الذى كان آحادا فى الاصل ثم تواتر فى القرن الثانى وبعده وماسوى ذلك من التفاصيل فهو لغو فى هذا النظر لعدم تعلق الغرض الفقهى نعم له مدخل فى شان الترجيح (قوله ونقدها عن الموضوعات) اشارة الى ان الموضوع ليس بحديث كيف والحديث ماصدر عن النبى عليه السلام من قول او فعل او تقرير والموضوع هوماقام الدليل على انه ليس كذلك ومهما اطلق عليه هذا الاسم فهو بالمعنى اللغوى او على التشبيه كاطلاق البرهان على مالايفيد اليقين (قوله وهو فى الاصل مايعلم به الشيء) على انه اسم كلى بالنسبة الى الاجناس وكلها نزل منزلة الجمع فى الاطلاق عليها باسرها سواء كان من اولى العلم اوغيرهم ومن ههنا توهم بعضهم انه جمع لاواحد له وقيل مخصوص باولى العلم بدليل جمعه بالواو والنون ولعله مبنى على التغليب مع ما فيه من لمح الوصفية وفى القاموس لايجمع فاعل بالواو والنون الا عالم و ياسم وليس اسما

(قوله من الصحيح) والصحيح هوالذى اتصل اسناده بنقل العدل الضابط الى منتهاه ولايكون شاذا وهو عند الشافعى ان يروى الثقة حديثا يخالف مايروى الناس ولامعللا وهوالذى اطلع فيه على علة قادحة فى صحته مع ان ظاهره السلامة منها والحسن هوالذى فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هوالذى لايكون فى اسناده منهم بالكذب ولايكون شاذا ويروى من غير اوجه نحو ذلك والضعيف هوالذى لم يجتمع فيه صفات الصحيح اوالحسن (قوله هو فى الاصل مايعلم به الشيء سواء كان من اولى العلم اوغيره وقيل العالم فى الاصل اسم لاولى العلم من الملائكة والثقلين وتناوله للغير على سبيل الاستباع ولذلك يجمع الواو والنون وفى القاموس لايجمع فاعل بالواو والنون غير العالم وغير ياسم

ويحمل السلب على سلب القضية الكلية لاسلب كلي بان يحمل على سلب المحمول عن كل فرد وقوله ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة الظاهر انه استدلال على صحة النسبة بما ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي يعني ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بمعنى مطلق الاتفاق نسبه الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من المجتهدين مع ان الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع المجتهدون ويراد اتفاق جميعهم لاالى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة تعمهم وغيرهم وماقيل نسبته الى طائفة مخصوصة هي السلف لاتدل على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي لجواز انحصار المجتهدين في ذلك العصر فمدفوع بانه ان اراد جواز الانحصار في الواقع وان لم يعلمه المصنف فذلك غير مضر للشارح فان كلامه في نسبة المصنف ومن البين انه لايصح عدول المصنف من فاعله الحقيقي الذي هو المجتهدون الى السلف مالم يعلم ذلك الانحصار وان اراد جواز انحصارهم في علم المصنف فذلك باطل لما عرفت من لزوم تضليل المصنف كثيرا من اهل السنة واما ماقيل لانسلم انه نسبة الى طائفة مخصوصة هي السلف وانما يكون كذلك لوكان الائمة واهل السنة معطوفين على المحدثين او على السلف لكن بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف والكل ممنوع لجواز ان يكون الاجماع بالمعنى المصطلح والعطف على السلف قبل الربط بقرينة ان الاجماع بهذا المعنى لاينسب حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان الظاهر في العطف ان يكون بعد الربط فمدفوع ايضا بان كلا من الائمة واهل السنة اعم من المجتهدين فلو نسب الاجماع بهذا المعنى الى مجموع السلف والائمة اوالى مجموع الثلثة يلزم نسبته الى طائفة تعم المجتهدين وغيرهم وذلك قطعي البطلان فعلى تقدير ملاحظة العطف قبل الربط لاوجه لاحتمال كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحي قطعا وهو ظاهر ولظهوره اعرض عنه الشارح المحقق وانما يحتمل كونه بذلك المعنى على تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى السلف بالمعنى الاصطلاحي والى الائمة واهل السنة بالمعنى اللغوي على طريقة قولهم علفته تبنا وماء باردا ومثله شائع فلذلك الاحتمال مساغ لاسيما على مذهب بعض النحاة من تقدير العامل في جانب المعطوف على ان جواز عطف بعض اجزاء الفاعل على البعض الآخر في فاعل الاجماع والاتفاق محل نظر اذلا يقال اجمع عشرة وثلثون واتفق زيد وعمرو بل يقال اجمع الاربعون وهما اتفقا نعم يجوز اتفق زيد مع عمرو لكونه بمعنى اتفقا فليتأمل فيه ثم نقول قيد اهل الاصول الحكم الديني المأخوذ في تعريف الاجماع بكونه فرعيا اجتهاديا وصرحوا بان ذلك التقييد لاخراج الاحكام الدينية العقلية فلوكان الاجماع ههنا بالمعنى الاصطلاحي لكان جميع ماذكر في الرسالة احكاما اجتهادية باحثة عن كيفية العمل مجمعا عليها بهذا المعنى لكن جميعها ليس كذلك وان كان بعضها كذلك كوجوب الامر بالمعروف الواجب وندبه بالمندوب ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة

(من)

للمجموع بحيث لايكونله جزئيات والا لماصح جمعه (قوله غلب على ما يعلم به الله) فان قيل المعرفة تستعمل في الجزئيات والعلم في الكليات يقال عرفت الله دون علمته قلنا الحصر ممنوع وقد ورد في الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله واسلفنا ذكر قول الزمخشري اللهم احشرنا في زمرة العالمين بك ولوصح ان العلم انما يستعمل في الكليات فايراد العلم ههنا بناء على ان المراد من العلم هو التصديق بوجوده وثبوت صفاته ومن حيث افتقار الخلق اليه وارتباط العالم به في وجوده واستيفاء كمالاته منه واما ادراك ذاته واكتناه صفاته فلاسبيل اليه ثم هذا التغليب يقتضي ان يكون المراد منه هو العالم المعهود المعروف لكل احد من الاجسام و الاعراض الظاهرة الوجود واما غيره وان شاركه في وصف الحدوث الا انه خفي الوجود مفتقر الى الاثبات فكيف يجعل ذريعة الى اثبات الصانع له وبيان وجوده وهذا هو المراد من قولهم ان علة الاحتياج الى الموجد هي الحدوث واما المبنى المقتضى للاحتياج الى العلة فهي الامكان لامحالة كيف فانا نشاهد في الحادثات آثار الحدوث فهذه المشاهدة تؤدينا الى ان الموجد له هو الله سبحانه وتعالى بالنظر في العلة الصالحة (قوله ماسوى ذاته وصفاته الخ) المتبادر من المغايرة لما هو ذاته وصفاته هو المغايرة بالمعنى اللغوي واهل الحق من الحنفية وقدماء الاشاعرة لايعرفون لها معنى آخر ولا يقولون بمغايرة الصفات اصلا ولكن اخلاف الاشعرية لما زعموا انها امور زائدة على الذات اضطروا الى القول بتعددها وامكانها فلم يمكنهم سلب الغيرية عن الصفات بالنسبة الى الذات الا على المعنى الذي اصطلحوا عليه من التخصيص ولاتبادر له من اللفظ فاحتاج الشارح الى ذكر قوله وصفاته في اخراجها عن العالم (قوله حادث) لانه مرتبط الوجود بغيره اذ من الضرورة ان مايساوي وجوده وعدمه لايكون وجوده الابتأثير غيره فيكون معدوما في نفسه وهذا هو معنى الحدوث عند الحنفية اجمعين والاشعرية الاقدمين اذ المفهوم من الحدوث بحسب اللغة ان يكون وجوده لافي حد ذاته بان يكون معدوما فوجد عن الغير بطريان الوجود والافلايتصور اصلا ان يكون هناك امر هو الموضوع في حالتي الوجود والعدم وليس من ضرورة الحدوث ان يكون قبل الوجود امتداد مقداري يقع فيه العدم البتة وان كانت له صحابة اتفاقية في بعض الصور بل العدم ليس من شأنه ذلك اذ هو ليس محض ونفي صرف لاحقيقة له وليس هو امر يسمى العدم او النفي فلايتصور ان يكون حائلا بين الشيء وغيره او يحكم عليه بمفهوم ثبوتي او يقارن لامر وجودي بل هو عبارة عن عدم تحقق مصداق حمل الموجود في الحقيقة التقديرية وانما يتوهم حصوله في نفس الامر ووقوعه في حد اذا قيست تلك الحقيقة الى حدود المقدار الزماني بعدم المقارنة وهو في الحقيقة بمعزل عن الوقوع في الزماني والحكم عليه بالمجاورة والاقتران قال في العمدة وغيرها من العقائد الحنفية ان المحدث مايتعلق وجوده بغيره والقديم مالايتعلق وجوده بغيره ولهذا لم يقع للمتقدمين من اهل الحق حاجة الى الاستدلال على حدوث العالم وانما تجشمه المشتغلون بالكلام الذي هو الفضول في الاسلام اليس ان حدوث العالم يؤخذ من الخلق الوارد في التنزيل والاحاديث وليس للخلق معنى الا الايجاد وهو ايجاد مراعى فيه التقدير واما تفسيره بالمسبوقية بالعدم بالذات وهو الحدوث الذاتي او بالزمان وهو الزماني فتفسير باللازم قد اصطلح عليه الفلاسفة و حكموا

غلب على مايعلم به الله تعالى وهو ماسوى ذاته وصفاته (حادث)

من المجتهدين والى طائفة يعمهم وغيرهم ولك ان تحمل كلام الشارح على هذا وان كان المتبادر من اطلاقه الحكم هو الاول (قوله وهو ماسوى ذاته وصفاته) يتبادر منه ان العالم اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لايوجد له افراد بل اجزاء وليس كذلك والا لم يصح جمعه في مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر المشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات والعالم العلوي والعالم السفلي الى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا حاصل ماذكره العلامة التفتازاني في شرح الكشاف مع

ماذكره المولى الخيالي وفيه بحث لانه ان حمل الموصول على جنس الممكن الموجود
لئلا يصدق على زيد فكما لا يصدق على زيد لا يصدق على مجموع الممكنات الموجودة
ايضا لانه جزئي حقيقي كزيد وان حمل على مايصدق على الاجناس والجزئيات
ليصدق على المجموع فكما يصدق على المجموع يصدق على زيد لايقال لا نسلم ان مجموع
الممكنات الموجودة جزئي حقيقي كزيد كيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض
الحوادث ونقصانه ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متعاقبة
بسبب تبدل الاجزاء في اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لاشخص معين لانا نقول
فعلى هذا يصح جمعه فيما اذا كان اسما لذلك المجموع لتعدد افراده وان كانت تلك
الافراد متعاقبة اذ الجمعية لا تتوقف على اجتماع افراد في وقت واحد كالايام والقرون
ولا مخلص الا بان يختار الشق الاول ويمنع عدم صدقه على مجموع الممكنات الموجودة
بناء على ان ذلك المجموع كلي له افراد متعاقبة ويدعى انه مع ذلك لا يصح جمعه بناء
على ان الجمعية يتوقف في العرف على وجود افراد متغايرة بالذات وتلك الافراد
لكون بعضها جزأ من البعض الآخر ليست بمتغايرة بالذات فكما ان رجلا واحدا
متبدلا بتقليم الاظافير بل بقطع اصابعه على التعاقب لا يصير رجالا في العرف فكذا
العالم الذي هو مجموع الممكنات الموجودة المتبدل بتبدل بعض اجزائه القليلة على
التعاقب لا يصير عوالم في العرف فراده انه ليس اسما للمجموع بحيث لا يوجد له
افراد متغايرة بالذات صالحة للجمعية بل اجزاء وان كان بعض تلك الاجزاء افراده
الغير المتغايرة بالذات هذا ثم المراد بالجنس كلي يصدق عليه الجنس اللغوي لا المنطقي
فيشمل مايصدق عليه الكليات الخمسة ثم نقول يحتمل انه يحمل قولهم العالم حادث
على الموجبة الشخصية بان يحمل لام العالم على العهد الخارجي للاشارة الى الفرد المعهود
بيننا وبين الحكماء وهو الفرد المشخص المركب من العقول العشرة والنفوس الفلكية
والاجسام وحينئذ لابد ان يقيد الموضوع بقولنا بجميع اجزائه كما قيده النسفي
لان حدوث هذا المجموع لا يستلزم حدوث كل جزء لجواز ان يكون حدوث الكل
بحدوث بعض اجزائه ويحتمل ان يحمل على الموجبة الكلية القائلة بان كل عالم حادث
بمعنى حادث الفرد لما عرفت ان العالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث الجنس
ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن شيء من افراده موجودا وحدوث الجنس
بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد حدوث الجنس
بهذا المعنى كما سيجيء من الشارح وعلى هذا الاحتمال لا يحتاج الى تقييد الموضوع
بالقيد السابق اذ ما من جزء من العالم الا ويصدق عليه جنس واقله الجوهر
او العرض وقد عرفت ان حدوث الجنس يستلزم حدوث كل فرد ويتجه على الاحتمال
الاول ابحاث * الاول انا لا نقول بوجود المجردات من العقول والنفوس الفلكية
ولا بوجود المواد التي هي هيولى جميع الاجسام الفلكية والعنصرية كما يقولون
فتكون مندرجة في موضوع قولهم العالم قديم دون قولنا العالم حادث فيلزم

بان الحدوث بالمعنى الثاني مستحيل الاثبات بالنسبة الى بعض الممكنات فلزمهم ان يثبتوا بحذاء معنى الحدوث معنى القديم فقسموه ايضا الى الذاتي والزماني ﴿٤٩﴾ ثم المتكلمون من متأخري الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من المتفلسفة

ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم

تغاير الموضوعين في محل النزاع مع وجوب اتحادها اذ لا نزاع بدون لزوم التناقض بين القولين ولو فرضنا اندراج المجردات في موضوع قولنا بكونها عبارة عن الملائكة في لسان الشرع وان نازع الفريقان في تجردها فلا تندرج فيه الهيولى قطعا * الثاني لو حمل موضوع قولنا على هذا الفرد المعين المعهود لزمنا الاعراض عن بيان حدوث سائر العوالم التي لم يخطر ببال الحكماء لانهم قالوا لا عالم غير هذا العالم وقد ورد في الاثر عوالم اخر ونقول بحدوث الكل * الثالث انه على هذا لم يندرج في شيء من الموضوعين نوع الصورة الجسمية العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية او جنسها لان الكلية والجنسية تنافي التشخص وان جاز وجود الكلي الطبيعي في الخارج بمعنى كون معروض الكلية في الذهن جزأ من الفرد في الخارج بناء على ان هذه الانواع مأخوذة في دعوى القدم والحدوث من حيث عروض الكلية لها في الذهن ولذا احتجنا في حمل الحادث والقديم عليها الى تأويل الحادث بحادث الفرد والقديم بقديم الفرد وبالجملة لا تدخل هذه الاشياء الكلية في شيء من الموضوعين المشخصين مع ان قدمها ملتزم في مدعاهم وحدوثها ملتزم في مدعانا اللهم الا ان يقيد الموضوع بما قيد به النسفي ويعمم الاجزاء من الاجزاء الخارجية والعقلية ويحمل الحادث على معنى اعم من حادث الذات ومن حادث الفرد ولا يخفى ما فيه من التكلف فالحق ان مراد المصنف والنسفي وغيرهما من قولهم العالم حادث هو الاحتمال الثاني لا بان تكون الموجبة الكلية خارجية بل بان تكون حقيقية قائلة بان ما لو وجد فرده كان عالما من الاجناس الممكنة الفرد فهو على تقدير وجود فرده حادث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم نقل بوجوده المحقق كالمجردات من العقول والنفوس الفلكية والانسانية وكالهيولى ويشمل ايضا سائر العوالم الواردة في الاثر كما يشمل الجنة والنار المخلوقتين الموجودتين الآن مع ما فيهما من الانواع والاجناس ومراد الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم ويؤيده الاستدلال الآتي منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (**قوله** ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا الخ) يتبادر منه ان الحادث عندهم مشترك لفظي بين الحادث بالزمان والحادث بالذات والظاهر انه مشترك معنوي عندهم فان الحادث بمعنى المسبوق بالعدم فان كان تلك المسبوقية بالزمان فحادث زماني او بالذات فحادث بالذات وكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى ما لا اول له فان لم يكن له اول ذاتي اي متقدم عليه بالذات فقديم بالذات او اول زماني فقديم

لم يحصلوا معنى الحدوث الذاتي حيث توهموا انه عبارة عن استحقاقية لا استحقاقية الوجود والعدم او الاحتياج الى الغير او المسبوقية بالغير او بالامكان ثم اكد ذلك الوهم على اختلاف الاشعرية مذهبهم العقيم ورأيهم السقيم من القول بامكان الصفات وزيادتها على الذات بنوا الاعتقاد في ان الحدوث بالمعنى الثاني هو الحدوث الذي من ضروريات الدين وقرروه مراد المشايخ المتقدمين والفقهاء المجتهدين ونصبوا فيه الخلاف مع الحكماء وجادلوهم بالباطل وليت شعري أي آية تليت فيه وأي رواية دلت عليه ام من ضرورة تدعو اليه وائمة الشرع وعظماء الامة ما زادوا في هذا الباب على اعتقاد ان العالم مخلوق الله ولا خالق سواه (**قوله** على المسبوقية بالذات بالعدم الخ) اشارة الى ما قاله السيد الشريف قدس سره ان الظاهر من كلامهم ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية

الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء ولكنه مشكل جدا قلت وليس فيه اشكال اصلا لما سنبينه وهو صريح الحق ومحض الصواب ولولا ان مرادهم ذلك بل ما ذكره المتفلسفة مما اوردناه في الحاشية السابقة اغناهم

الضرورة عن تجشم اثباته بالدليل (قوله بمعنى ان كونه الخ) اى بعلة ان مسبوقية العالم بوجود الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير فهو تعليل لا تفسير كقول الفقهاء والمعانى الناقضة للوضوء والمعانى الموجبة للغسل اذ معناه ليس ذلك الاستلزام بل المسبوقية بالعدم وفيه اشارة الى ماذكره فى حواشى شرح التجريد حيث قال وسنح لى فى هذا المطلب وجه آخر وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له فى مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها اوانت خبير بانه لا معنى لكون عدم المعلول فى مرتبة وجود العلة اصلا سواء اخذ على طريق نفى المقيد اوالنفى المقيد لان مرتبة الشيء عبارة عن نفسه المأخوذ من حيث هو ولو اريد منه الجزئية اوالنفسية فلا محالة ان عدم المعلول ليس نفس وجود العلة ولا جزأ منه اوان عدم المعلول فى زمان وجود العلة فالامر ليس كذلك لمعية وجود العلة والمعلول وعدمها زمانا ضرورة استحالة تخلف المعلول عن المقتضى التام اوالتقدم بالعلية او بالطبع فلا يتصور ذلك ايضا اذ ليس بين عدم المعلول ووجوده علاقة العلية والمعلولية على انه مصادرة على المطلوب بالمعنى الذى ذهب اليه الشارح والتى بين وجود العلة التامة وعدم المعلول من المعية انما هى الصحابة الاتفاقية وهى لا تستلزم الملازمة بينهما قال الشيخ فى الاشارات الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حتى يحدد بوجوده السطح فلا يجب معه مايملأ ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان (تما) مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملأ الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل يكون مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين هذا واعلم ان كلا من وجود المعلول وعدمه بالقياس الى مرتبة وجود العلة من العوارض فى مرتبتها ولا يمكن ملاحظتهما بالقياس اليها الا على نحو من الارتباط الانضمامى فلا يتوهم من سلبهما ارتفاع النقيضين فان نقيض ربط الوجود سلبه ونقيض ربط العدم رفعه لا يقال هذا السائغ ينقلب على الحكماء فى عدم المعلول فان ليس فى مرتبة عدم العلة فيلزم تقدم الوجود على العدم بالذات بل تقدم الوجود على نفسه لانا نقول ان اريد العدم الطارى فلا ضير فيه وان اريد العدم الازلى فلا نسلم انه من العلة لجواز ان يقتضى ذاته عدمه فى الازل كالحادث مع وصف

بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات بالزمان (قوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل الخ) ليس المراد كون ذاته وماهيته مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست بمجعولة كما يحكى عن رئيسهم ابن سينا انه سئل عنه مسئلة جعل الماهيات وكان يأكل المشمش من الثمار فقال ماجعل الله المشمش مشمشا بل جعله موجودا وايضا على هذا لا يتم استلزامه تقدم العدم على الوجود بل المراد كون وجوده مسبوقا بوجود الفاعل الموجد يستلزم ذلك اذ الممكن سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء بحيث لا اولوية لشيء منهما كما ذهب اليه الجمهور اوكان العدم اولى بذاته كما ذهب اليه البعض على مافى الكتب الكلامية يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجد والا يلزم ترجيح احد المتساويين اوالمرجوح على الآخر بلا مرجح وهو قطعى البطلان عند الكل حتى الصبيان وان جاز ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح عند المتكلمين فوجود كل ممكن مسبوق بعدمه وتلك المسبوقية تقتضى تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا لان وجوده متوقف على التأثير المتوقف على عدم الممكن لاستحالة تحصيل الحاصل ولا يجرى مثله فى جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدم بالذات على عدمه لان عدمه متوقف على التأثير المتوقف على الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل اذ لا تأثير فى حصول الاعدام والاشارة اليه قالوا ان مسبوقيته بوجود الفاعل المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان مسبوقيته بوجود العلة الموجبة له يستلزم ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشتركة بين الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر فانها مختصة بالوجود وهذا هو مراد الحكماء والشيخ ابن سينا ولا يرد عليه شيء

الحدوث فتأمل (قوله وحاولوا بيــان ذلك بمقدمات) مازاد الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى على ان المعلول يكون مصداقا للعدم فى مرتبة ذاته بمعنى السلب البسيط دون الوجود قال الفارابى فى الفصوص المهية المعلولة لايمتنع فى ذاتها وجودها والا لم توجد ولايجب وجودهــا بذاتها والا لم تكن معلولة ثم قال فى فص آخر المهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات فالمهية المعلولة لهــا ان لاتوجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهى محدثة لابالزمان وقال الشيخ فى الشفاء للمعلول فى نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عن الذهن بالذات لابالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايس بعد ليس بعدية بالذات وعبارة الاشــارات انت تعلم ان الشئ الذى يكون للشئ باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود من غيره يستحق العدم لو انفرد ولايكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاذن لايكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتى وهكذا فى التعليقــات والنجــاة ويعنون به ان الممكن لزيادة وجوده على مهية يكون فى حد ذاته ومرتبة ماهيته وسنخ تقومه مســلوب الوجود وسائر المحمولات العرضية عنها لان العقل اذا نظر الى الشئ ولاحظه بما هو هو نفى هذه الملاحظة وتلك المرتبة لايصدق عليه الا نفسه وذاتيــاته المقومة له فسلب الوجود عنه فى تلك المرتبة هو بعينه اثبات العدم المتناقض له على نهج سلب القيد لا السلب المقيد فهو ٥١ فى حد ذاته ليس بموجود وهذا السلب واجب بالنظر اليها كان

وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها فى حواشى الشرح الجديد للتجريد

ممــا اوردوا كما ستعرف وبهذا اندفع عن الشارح ههنا ان الظــاهر من كلامه فى هذا المقام ان جميع الحكماء متفقون فى ذلك الاصطلاح وفى القول بان العدم اولى بذات الممكن وظاهر مانقلناه من الكتب الكلامية ان القائلين بالاولوية بعضهم لاجمهورهم وذلك لان القول بتقدم العدم على الوجود بنــاء على ماحققناه لايســتلزم القول بالاولوية الذاتية بل الظــاهر ان الكل اتفقوا على تقدم العدم على الوجود ولذا اتفقوا فى معنى الحدوث الذاتى ومع ذلك اختلفوا فى ان العدم اولى من الوجود او هما متساويان فتأمل (قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات الخ) قال فى حواشى شرح التجريد نقلا عن الشيخ

الوجود المقابل له ممتنع بالنظر اليهــا وبالجملة ان الممكن فى حد ذاته ومرتبة مهية يصدق عليــه سلب الوجود عنه سلبا بسيطا لان الوجود عارض والذات معروض فهــذا السلب مقدم عليه ولازم بالنسبة اليه غير مخصوص بحــال العدم بل الممكن الموجود متصف به دائما على مايدل عليه قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ولاينــافى امكان العــدم والوجود بل يؤكده ومرادهم من تقدم العدم على الوجود بالذات هو هذا النحو دون التقدمات الخمسة المشهورة على ماصرح به المحقق الطوسى فى نقــد التنزيل وقد عبر عنه الشيخ فى الهيات الشفاء بالتقدم بالذات بالمهية وغير واحد من المحققين بالتقدم بالمهية والفرق بينه وبين تقدم المحتاج اليه على المحتاج ان التقدم بالطبع هو بحسب الوجود والتقدم بالعلية بحسب الوجوب والتقدم بالمهية لابحسب الوجود ولابحسب الوجوب بل بحسب المهية واعتبار العقل وفى طرف الملاحظة والمتفلسفة ضل عنهم هذا النحو من التقدم

(قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات) فصلناها فى حواشى التجريد قال فيها نقلا عن الشيخ انه قال فى الهيات الشفا للمعلول فى نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لابالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه الشارح المحقق بان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كل الطرفين الوجود والعــدم الى العلة ثم قال ان الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى ثمة والا فلا

فاحالوا سبق عدم الشيء على وجوده بالذات زعما منهم ان ذلك يوجب ان يكون العدم علة تامة او ناقصة بالنسبة الى الوجود فيلزم اجتماع النقيضين وان لايتحقق العلة التامة البسيطة وان ينقلب الممكن ممتنعا الى غير ذلك مما هو ضروري الاستحالة فلبسوا وجوه الحق في مواقعها وحرفوا الكلم عن مواضعها وليس العجب منهم بل العجب من الشارح المحقق (قوله وبينا انه لايتم استدلالهم) والذى ذكر فيها من الاعتراض على ما اورده الشيخ هو ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة وانه لايغني من عدم صدق الوجود العدم وانه يلزم منه ان لايتحقق العلة التامة البسيطة وانت تعلم انه ليس المراد من كون المعلول في نفسه ان يكون ليس ان العدم مقتضى ذاته حتى يتوجه ما اورده بل المعنى ان المعلول لكون وجوده من العوارض لايصدق عليه في حد ذاته ومرتبة مهية انه موجود وسلب صدق الوجود في هذه المرتبة هو بعينه صدق العدم المناقض له عليه سلبا بسيطا على طريق نفي القيد لا نفي المقيد وان هذا العدم لصدقه على الممكن في حد ذاته والوجود في مرتبة متأخرة منه يكون صدق العدم متقدما بالذات والوجود متأخرا وليس تقدمه بحسب الوجود كما في العلة الناقصة ولا بحسب الوجوب كما في العلة التامة بان يصدق اولا وبالذات على العلة وثانيا وبالعرض على المعلول بل تقدم هذا العدم على الوجود بحسب تقدم المهية على العوارض ويصدق عليه بالذات لا بالواسطة والوجود بالواسطة لا بالذات فافهم فانه مع وضوحه قد غفل عنه كثيرون (قوله كيف والتقدم الذاتى) معارضة حاصلها انه لايجوز تقدم عدم الممكن على وجوده

وبينا انه لايتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتى تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتى كان جزأ من علته التامة قطعا فلايتحقق العلة التامة

انه قال في الهيات الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذى يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون لكل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم والا فلا اقول ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج اصلا والا لكان العدم مقتضى ذاته من حيث هى هى فينقلب الممكن ممتنعا بل مراده انه عارض له من غير تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر تقتضى تقدم عدمه وكذا مراده من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت تقدم العدم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا بدليل لايحوم حوله ريبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ هو القول باولوية العدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير دون عدمه فاذا خلى وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب العدم والى المقارنة بعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات وما اوردوا عليه من طرف الجمهور من ان عدم الممكن مشروط بانتفاء علة الوجود فلا يكون تلك الاولوية لذات الممكن بل لامر خارج فمدفوع بان المشروط هو لحوق الاولى لا الاولوية واشتراط الاولى بامر خارج لايقدح في كون الاولوية ذاتية الا يرى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع الثقيل مع اشتراط تلك الحركة بعدم القسر الى جهة اخرى بل نقول الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب يقتضى اشتراط الاولى بامر خارج والا لكان ذلك الاولى لذات الممكن من حيث هى هى فتصل الى حد الوجوب (قوله وبينا انه لايتم استدلالهم على تقدم العدم) وكيف يتم ذلك الاستدلال ويعارضه دليل آخر هو ما يذكره بعد بقوله والتقدم الذاتى بالمعنى الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه مطلقا سواء كان

(مستلزما)

البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم اردف ذلك بقوله (كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن) اى وجد بعد العدم

مستلزما للمحتاج كما في التقدم بالعلية اولا كما في التقدم بالطبع على المحتاج مطلقا ايضا فلو كان عدم الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا المعنى لكان جزأ من علته التامة المفسرة بما لايحتاج المعلول الى امر خارج عنه فيلزم ان لايوجد علة تامة بسيطة اصلا لاشتراط وجود كل ممكن بعدمه حينئذ وهو خلاف صرائحهم فانهم قسموا العلة التامة المفسرة بما سبق الى قسمين بسيطة لاتركب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول ومركبة مفسرة بجملة مايتوقف عليه وجود المعلول كالعلة المركبة من العلل الاربع الجامعة لجميع الشرائط والآلات وارتفاع الموانع هذا ولقائل ان يقول ان اراد انهم لم يدعوا تقدم العدم والا لما قالوا بوجود العلة البسيطة ففيه ان نفسه نقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم وان ادعوا ذلك لكنه باطل في اعتقادهم بشهادة صرائحهم فذلك ايضا فاسد والا لما اصروا على اصطلاح الحدوث الذاتي وان اراد انه باطل في الواقع فالواجب عليه ان يقول وهو باطل في الواقع بدل قوله وهو خلاف صرائحهم اذ مخالفة الصرائح لاتوجب بطلان المخالف لجواز بطلان الصرائح ولامخلص ههنا الا بان يقال مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال يستلزم نقيض الصرائح ومقتضى التناقض ان يبطل احد المتناقضين لاعلى التعيين فليكن الباطل مايستلزمه الاستدلال معه والشارح ههنا مانع يكفيه هذا القدر لامستدل على بطلان مدعاهم في الواقع ليتوجه ذلك والاوجه انه معارضة الزامية لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع في حاشيته القديمة للتجريد حيث قال ويمكن الجواب بانهم ارادوا بالعلة مايحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وماهو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة عنها غير منظور اليها في هذا النظر انتهى يعني فليكن العدم ايضا من الامور الخارجة عن العلة وان لم يكن من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والا لكان الممكن ممتنعا لان الاحتياج والامكان لازم لماهية كل ممكن فلو كان العدم لازما لاحدهما لكان لازما لماهيته لان لازم اللازم لازم ولايخفى مافيه من غاية البعد ولعله لهذا صدره بالامكان واما ماقيل لو كان ما في جانب المعلول خارجا عن العلة لكان العلة المادية والصورية ايضا خارجتين فمدفوع بان المادية تفيد الامكان الاستعدادي والصورية تفيد الوقوع بالفعل وما اعتبر خارجا هو الامكان الذاتي ولوازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه آخر هو انه يجوز ان يكون القول بتقدم العدم لبعض الحكماء والصرائح لجمهورهم اوبالعكس (**قوله** اردف ذلك بقوله الى آخره) اى لدفع توهم ان المصنف ايضا اراد الحدوث الذاتي وكان على الشارح ان يقول اردف لذلك قوله اذ يقال اردفه الراكب اذا اركبه خلفه والمردف ههنا هذا القول لا الحادث السابق (**قوله** اى وجد بعد العدم الى آخره)

بالذات اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم فيما بالعلية وما بالطبع ولامجال للعلية ههنا فهو بالطبع فيلزم ان لايتحقق العلة التامة البسيطة وقد ثبت ان الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة الى العقل الاول على مااعترفوا به والجواب ان انحصار التقدم الذاتي في النحوين المذكورين ممنوع وهم لايدعونه اصلا بل تقدم عدم الشيء على وجوده بنحو آخر من التقدم الذاتي على مانص عليه الشيخ وغيره من المحققين ثم انه لم يتعرض الى ماذكروه من لزوم الانقلاب لان هذا السائل لم يعتبر فيه كون الممكن في نفسه معدوما ولا للتوارد ولا لاجتماع النقيضين لانه انما يلزم ذلك اذا لم يكن العدم معدا للوجود والخصم من وراء هذا التجويز لايقال لو كان العدم معدا للوجود يلزم حدوث العالم وهو خلاف مذهبهم لانا نقول الحدوث انما يلزم على تقدم العدم لاعلى كونه علة معدة او غيره واللازم منه لايخالف مذهبهم كما مر (قوله اى وجد بعد العدم) بعدية زمانية كما هو المتبادر الخ ولاشك ان تقدم العدم على الوجود بالزمان

(قوله وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم) فانهم صرحوا بان الواجب تعالى علة تامة للعقل الاول وانه بسيط حقيقي لاتكثر فيه بوجه من الوجوه (قوله اى وجد بعد العدم) بعدية زمانية كما هو المتبادر اى

لايتصور فى نفس الزمان وماهومتعال عنه والايلزم ان يكون للزمان زمان وحديث انه وهمى غيرمتناه فى جانب الماضى ساقط ولذلك عدل عنها فى انموذج العلوم الى قوله اى كائن بعد ان لم يكن بعدية حقيقية لابالذات فقط وهى التى لايجامع البعد معها القبل ومياها المتكلمون بعدية بالذات وبعضهم بعدية بالدهر وبعضهم بعدية بالنفس وبعضهم بعدية واقعية وقال الحكماء ان الزمان موجود بالضرورة اذالعامة تجزم بوجود امتداد يتصف بالمضى والاستقبال ويلحقه التقدم والتأخر بالذات ويجرى مجرى المشاهدات انقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وحققوا ان تينك القبلية والبعدية من العوارض الاولية للزمان تعرضان اولا وبالذات لاجزائه وثانيا بالعرض لما عداها وذلك لانقطاع السؤال عند الانتهاء اليه فانه اذا سئل عن تقدم زيد على عمرو مثلا واجيب بانه كان مع الحادثة الفلانية مثلافى خلافة المأمون وعمر ومع الحادثة الفلانية مثلا فى خلافة المعتصم وتلك المتقدمة على هذه عاد السؤال واما اذا اجيب بانه كان امس مثلا وذلك اليوم انقطع السؤال فهذا يعطى ان التقدم والتأخر من الاعراض الاولية للزمان واعترض عليه بان الانقطاع ليس الالاعتبار التقدم فى مفهوم امس والتأخر فى مفهوم اليوم فالسؤال حينئذ سؤال عن تقدم المتقدم ولوسلم فلا يدل الا على انه لاواسطة فى الاثبات كانقطاعه عند الانتهاء الى جالس السفينة فلايثبت المطلوب واجاب عنه الشارح المحقق بان العقل اذا تخيل قطعه من الزمان يجزم بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها على بعض ولا كذلك فى غيره بالضرورة وبداهة الانّ لاتنافى السؤال لطلب اللم فلوكان هناك واسطة فى الثبوت لصح السؤال بلم وان كان بديهى الثبوت وهو ظاهر واذا ثبت هذا فلايتصور تعاقب وجود الزمان على عدمه ولا طريان ﴿٥٤﴾ العدم عليه والا لكان الزمان موجودا حال عدمه لان عدمه لما لم يكن من اجزاء الزمان يكون عروض التقدم والتأخر له بواسطة

> تفسير بالاعم للاشارة الى ان المقصود الاصلى ههنا هو الحدوث الزمانى واما وجوده بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب فيجئ فى قول المصنف قادر على جميع الممكنات وانما تعرض به المصنف للاشارة الى ان حدوث العالم يستلزم

فيلزم وجوده على فرض عدمه وانه محال وقال المحقق الهروى ان اريد بالقبلية (اختيار)

والبعدية عدم اجتماع القبل والبعد فى الحصول الزمانى فهومختص بالحوادث الزمانية من حيث انها زمانية بل هما عين الاجزاء المفروضة للزمان اى مصداق حملهما عليها انفسها تعرضان للحركة اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض وان اريد بها عدم اجتماعهما فى الحصول الواقعى فهما لاتعرضان الالعدم الحادث ووجوده بحسب الواقع اذ ليس بين الحوادث فى ذلك الحصول تقدم ولاتأخر فالحق ان الزمان متناه فى جانب الماضى بالبراهين الدالة على التناهى انتهى كلامه وهو اوثق ماقيل فى هذا المدعى وانا اقول لايتصور ان يكون العدم معروضا للتأخر والتقدم اذ العدم لاهوية له ولا حقيقة بل هو سلب محض ونفى صرف لامر يسمى العدم اوالنفى حتى يمكن ان يكون معروضاً لامر او محاذيا لشئ ما وحكم الوهم بتقدم العدم اوتأخره عن الزمان كحكمه بثبوت البعد فيما وراء المحدد للجهات ولاعبرة لحكمه هذا فى المقامين فالعدم من حيث هو عدم وفى حد ذاته لايتصور ان يكون حائلا بين الشيئين اومعروضا للقبلية اوالبعدية ولايلزم من تناهى الزمان وجوده على فرض عدمه وان اوجبه الانقطاع فى البين

من لفظ البعد عرفاً وهى التى لايجامع البعد معها القبل لابعدية بالذات كما زعمه الفلاسفة فان هذا المعنى مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم فى ذلك واحد من المتكلمين والحادث بالمعنى المذكور يشمل عندهم الزمان والحركة التى هو مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض والحكماء لما ادعوا ان التقدم بهذا المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عدها ثانيا وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن زماناً كان تقدمه بواسطة الزمان فلوكان عدمه سابقاً على وجوده كان عدمه فى زمان فكان الزمان موجودا حال عدمه وانه محال فلذلك ذهبوا الى قدمه وقدم الحركة التى هو مقدارها وقدم المتحرك بتلك الحركة

بعدية زمانية كما هو المتبادر

اختيار الفاعل ويناف الايجاب كالايخفى (**قوله** بعدية زمانية الى آخره) هي عبارة عن التأخر الزماني وهو عند المتكلمين عبارة عن وقوع الشيء في زمان متأخر فهو بهذا المعنى يقتضي زمانا مغايرا لذلك الشيء ظرفاله وكذا الكلام في القبلية الزمانية بمعنى التقدم الزماني ولما خرج عنهما التقدم والتأخر الواقعين بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده لاستلزام الاول تسلسل الازمنة المتطابقة بعضها ظرف لبعض الآخر الغير المتناهية المجتمعة في الوجود واستلزام الثاني وجود الزمان مع عدمه جعلوها قسما سادسا لاقسام التقدم الخمسة المشهورة وسموه تقدما ذاتيا واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عبارة عن التقدم والتأخر اللذين لايجامع مع شيء منهما المتقدم المتأخر كان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان كتقدم الامس على اليوم وتأخره عنه كالحادثين فيهما كتقدم الحادث الامس على الحادث اليوم وتأخره عنه زمانيين عندهم ولم يستلزم ماعندهم زمانا مغايرا للمتقدم والمتأخر ظرفا لهما ولما كان تقدم عدم الزمان على وجوده وعكسه وتأخره عنه تقدما وتأخرا لايجامع مع شيء منهما المتقدم المتأخر جعلوها ايضا زمانيين ولذا حكموا بانه لوفرض عدم الزمان من جانب الازل اومن جانب الاستقبال لزم وجود الزمان مع عدمه ومنع المتكلمون لزومه بناء على ماقدمنا من مذهبهم جميع ذلك مفصل في الكتب الكلامية فمن فسر البعدية ههنا بالبعدية التي لايجامع معها القبل البعد فقد ركب متن عمياء واشتبه بين مذهبي المتكلمين والحكماء كيف ولو حملت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند المصنف والشارح وذلك ظاهر البطلان ثم ههنا بحث قوي هو ان التقدم والتأخر الزمانيين متضايفان لايوجد احدهما في الواقع بدون الآخر فلوكان تأخر وجود العالم الذي من جملته الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق ايضا زمانيا فيلزم وجود الزمان عند عدمه بل لابد ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الذاتية بالمعنى الذي احدثه المتكلمون والجواب بمنع التضايف وانما يكونان متضايفين اذا فسرا بكون احد الحادثين في زمان متقدم على زمان الحادث الآخر وكون الحادث الآخر في زمان متأخر عن زمان الحادث الاول ولايرتضيه المتكلمون هنا واما اذا فسر التأخر الزماني مثلا بكون الحادث في زمان متأخر بالذات عن عدم الزمان كما هو مرادهم ههنا فالمضايف للتأخر الزماني ههنا هو التقدم الذاتي لعدم الزمان الذي من جملة العالم ثم مطلق التقدم والتأخر متضايفان لكنهما قد يتحققان في ضمن الزمانيين وقد يتحققان في ضمن الذاتيين وقد يتحققان في ضمن المختلفين كما ههنا فلااشكال (**قوله** كما هو المتبادر الى آخره) اشارة الى دفع سؤال يتوجه عليه بان التوهم المذكور لم يندفع بهذا الارداف لان الحكماء كما اصطلحوا على

(قوله مجرد اصطلاح الخ) ولايذهب عليك ان المعنى الاول كما هو مجرد اصطلاح كذلك المعنى الثانى مجرد اصطلاح والذى يتقوم به معنى الحدوث هو كون الوجود طاريا لم يكن فى حد ذاته لاان يكون هنالك موضوع للعدم قبل الوجود يتصف به ثم يزول دفعة او تدريجا ويعرض له الوجود فيتصف به فيكون وجوده مسبوقا بالعدم بالزمان ولولا ان مسبوقية وجود الممكن بالعدم على الاطلاق اتضح بالبرهان او التنبيه عليه لم يكن سبق العدم من ضرورات الحدوث اصلا والحدوث الذى نطقت به الشريعة وورد فى الكتاب والسنة هو جميع الممكنات مخلوقا لله تعالى صادرا عنه باختياره فالحدوث بما هو حدوث ان لايكون وجوده فى حد ذاته ويعرض له من جهته ان موضوعه قد يكون واقعاً فى الزمان ان يكون معدوماً قبله والقدم المقابل له ان يكون الوجود فى حد ذاته غير صادر عن غيره ومن ههنا تسمعهم يقولون ان القديم والواجب مترادفان (قوله والمخالف فى هذا الحكم الخ) فيه خلط بين المعنيين ومغالطة فان الحدوث المعتبر فى عقد الدين الواجب اعتقاده للمسلمين هو حدوث العالم بجميع اجزائه بمعنى كونه مخلوقا لله صادرا عنه باختياره وهؤلاء لايخالفوننا فى اثباته واما مازاد عليه فلا يتعلق بالدين نفيا واثباتاً سواء كان فى نفسه حقاً اوباطلا بل ايجاب احد الطرفين من غير ورود الشرع به يكون وضعاً للشريعة وزيادة فى الدين وتحكما للعقل اعلم ان كون القول بقدم العالم كفراً ليس لان مجرد اطلاق اسم القديم على ماسوى الله تعالى كفر لان اطلاق القديم بالمعنى اللغوى على الممكن ليس بكفر وقد ورد فى التنزيل من قوله سبحانه ﴿ ٥٦ ﴾ كالعرجون القديم ونحوه ولا لكونه باطلا فى نفسه بالضرورة اوبالبرهان فان الاعتقاد بان الجزء قد يكون اكبر من الكل ليس بكفر وان كان ضرورى البطلان ولا بان فى الجسم اجزاء غير متناه بالفعل وان ثبت خلافه بالبرهان ولا لكونه مما يقول به الكفرة اوالمبتدعة فان القول بان موسى كليم الله ورسوله ليس بكفر مع انه مما يقول به اليهود ولا بان عيسى روح الله وكلمته مع ان النصارى يقولون به وكذلك القول بان الله حى عالم قادر وانما كفر الطائفتان بانكار نبوة محمد عليه السلام وتكذيبه بل الكفر انما هو تكذيب الرسول فيما اخبر به عن الله تعالى وعدم تصديقه فيه وماجاء نبي قط يخبر بحدوث العالم الا بمعنى انه مخلوق الله تعالى فان الايمان هو التصديق والاقرار بجميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا ولكن بحيث لوجذبه جاذب الى تعقل التفاصيل وجب اعطائها حكمه والكفر عدمه عن من شانه الايمان فالنظر فى التكفير يتعلق بامور فصلناها فى شرح العقائد بما لا مزيد عليه فعليك بالرجوع اليه فان قيل انما يلزم الكفر لكونه منافيا لتعظيم الله سبحانه وتنزيه الواجب بعمومات الادلة من حيث انه تشريك للممكن له تعالى فى عدم المسبوقية بالعدم فات كمال التعظيم وغاية التنزيه انما يحصل بالوقوف على حدود الشريعة والثبات عليها باثبات ما اثبته ونفى مانفاه والسكوت عما عداه كما هو طريقة السلف واعلام العلم واما المتكلمون فهم ليسوا على هذه الطريقة وكون الممكن معدوما فى حد ذاته مسبوقا بالعدم بالذات هو الذى يوجب كونه معدن كل نقصان ودائم الفناء لازم البطلان واما التشارك فى عدم المسبوقية بالعدم فى الزمان اوفى دعاء الدهر اونحوه فهو مثل التشارك فى التجرد ومطلق العلية والتسبب والتقدم والتأخر والبقاء وامثال ذلك ولو بنى الكلام على نفى التجرد ومطلقة العلية والتسبب عن غير الواجب على ماهو مذهب اهل الكلام فهو يتضائل عن التشارك فى عروض الصفات وامكانها وزيادتها على الذات واعتبارية الوجود ونحوها مما يقول به اولئك الاعلام

(قد)

فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف فى هذا الحكم هو الفلاسفة

الحدوث الذاتى كذلك اصطلحوا على البعدية الذاتية فدفعه بان كلمة بعد وحدها متبادرة فى البعدية الزمانية لشيوع استعمالها فيها حتى صارت كالحقيقة فيها بخلاف الحادث اوكلمة بعد المقارنة للفعلين الدالين على الزمان بل القدرة المستلزمة للحدوث الزمانى متبادر فى البعدية الزمانية بخلاف الحادث المجرد عما يدل على الزمان فلا يتجه ان الحادث المذكور فى كتب المتكلمين يتبادر منه الحدوث الزمانى ايضا فلاحاجة الى الارداف (قوله فان المعنى الاول مجرد اصطلاح الى آخره)

(قوله فان ارسطاطاليس الخ) قال في الملل والنحل ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته و افلاطون ومن وافقه يجعلون وجود حوادث لااول لها (قوله الى قدم العقول) يريدون بها الملائكة الكروبيين في لسان الشرع وليس لها تعلق بالاجسام بطريق التدبير والتصرف وعددها في السلسلة الطولانية يجب ان لايكون اقل من العشرة بناء على تتبع الافلاك التي دلت عليها الارصاد واحتاجوا الى اثباتها في انتظام احوالها وذلك لانه لما ثبت وحدة الاول تعالى على اكمل الوجوه واتمها وتقدسه عن كدر التعدد على الاطلاق ومفارقته عن شوب التكثر كل الفرق لبراءته عن معنى مابالقوة وتنزهه عن خلط الامكان بوجه ما وجب ان يكون فاعلية واجبة لذاته وعلة تامة للصادر الاول وان لايصدر عنه الاالواحد لان الشيء متى كانت فاعلية في درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر منفصل ولو صدر الكثير عن الواحد يلزم اجتماع النقيضين لان البديهة قاضية بان العلة مالم يكن لها اختصاص بالمعلول لايكون لها مع غيره بحيث يمتنع صدور غيره عنها وصدوره عن غيرها لايمكن صدوره عنها ومن المبين المكشوف ان الشيء الواحد من جهة واحدة لايكون مختصا بشيء وبغيره لان اختصاصه بكل واحد منهما يوجب عدم اختصاصه بالآخر والا لكان يقتضي ذلك لاغيره ويقتضي غيره لاذاك وهو مستحيل بالضرورة واذ ليس هناك تعدد ﴿٥٧﴾ جهته وتكثر حيثيته فالصادر الاول عن الاول تعالى امر واحد

فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول
قد يتوهم كونه دليل التبادر بان يحمل المعنى الاول على البعدية الذاتية المذكورة في ضمن التقدم الذاتي قبل ويتجه عليه ان التبادر المبني على تجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح المتكلمين مشترك بين البعدية الزمانية والحدوث الزماني فاما ان يندفع التوهم قبل الارداف اولا يندفع بعده والحق انه دليل لياقة الارداف للاحتراز عن الحدوث الذاتي اى انما اعرض عن الحدوث الذاتي لانه ليس من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح

من جميع الجهات ثم المحدد المحيط بجميع الاجسام ليس يجوز ان يتأخر وجوده عن جسم مالانه هو الذي يقدر مكانه ويرسم زمانه على مايشهد به الفطرة السليمة وماتحته من الافلاك الكلية اماحاو واما محوي فاذن لايجوز ان يكون بين الحاوي والمحوي علية ومعلولية اولوكان الحاوي علة لايكون للمحوي وجوب وجود معه في مرتبة وجوده لان ماللمعلول من الوجوب والوجود مستفاد من العلة فيلزم امكان الخلاء وكذلك الحال لوكان امر العلية بالعكس ولايجوز ان يكون نفس فلك علة لنفس فلك آخر ولا لجرمه لتوقف فعلها على الجسم وهو ظاهر فثبت استمرار وجود الجواهر القدسية المرتبة في استفادة الوجود مع نزول الاجرام السماوية وان ينتهي السلسلة الى جوهر قدسي لايلزم منه جرم سماوي ويكون مبدأ لعالم الكون والفساد بضرب معاونة من الاجسام السماوية في غير الحادثة في مادة عالم العناصر فالصادر الاول جاز ان يقتضي بنسبته الى الاول ومشاهدة جلاله جوهراً قدسياً هو العقل الثاني لانه نسبة واحدة بسيطة وبالنظر الى امكانه ونقص ذاته بالنسبة الى كبرياء الباري تعالى ان يقتضي نفسا فلكيا وجرماً سماوياً وتلك النسبة لماكانت متكثرة جاز ان يصدر باعتبارها الفلك المركب ونفسه الناطقة وهكذا الى العاشر المدبر لعالم العناصر لان الجواهر القدسية لو انقطعت قبل الافلاك بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة قال الشيخ في الشفاء نحن لانمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم اوحال او صفة معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة عن المعلولات الاولى

(قوله والنفوس الفلكية) وهي في لسان الشرع الملائكة المدبرات امرا وذلك لان دوام استدارة حركات الافلاك يستدعي ان تكون صادرة عن نفس مجردة دائمة الوجود لاستحالة الحركة الطبيعية والقسرية عليها (قوله والاجسام الفلكية) من قبيل نسبة الفرد الى الطبيعة وفي عدم توصيف العقول والنفوس والافلاك بالعدد اشارة الى انهم لا يدعون انحصارها في العشرة لانهم لا يجزمون ان اول المعقول ﴿ ٥٨ ﴾ علة اول الافلاك ولا انها منقطعة

والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها

الحكماء خاصة او انما اعرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم واما دليل التبادر فهو ما قدمنا وفيه ان المصنف انما اعرض عنه لان ما اجمع عليه الامة هو الحدوث الزماني ولا مدخل لتجرد اصطلاح الحكماء ولا لعدم تجرده كيف والحدوث الذاتي بمعنى المسبوقية بالغير لا بالعدم من مصلحات المتكلمين كما صرح به شارح المقاصد ومع ذلك لم يتعرض له المصنف اذ لا نزاع لاحد في كون الممكن مسبوقا بالغير (قوله والنفوس الفلكية) اي النفوس المتعلقة بالفلك سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة فيها عند القائل بان لا ساكن في الفلكيات وانما قيد النفس بالفلكية لان قدم النفوس الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما سيجيء (قوله والاجسام الفلكية) اي المنسوبة الى مفهوم الفلك اما بان يكون فردا منه او جزءا من فرده كالمتممات او مغرقا في فرده كالكواكب ثم ان الباء في قوله بموادها بمعنى مع والمعنى ذهبوا الى قدم اشخاص العقول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع اشخاص موادها واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية واشخاص اشكالها الكرية واشخاص اضواء الكواكب منها مما كان له ضوء ذاتي فلا يرد حدوث ضوء القمر في كل شهر مرة (قوله والعنصريات الخ) اي والى قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بان يكون فردا له او مؤلفا من افراده وترك الاطلاق في قوله بموادها مع ذكره في قوله ومطلق صورها الجسمية يفيد ان مواد العناصر قديمة عندهم باشخاصها لان تشخصها بصورة ما ولا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بالفصل وزوال الصورة الحالة فيها لكن جمع المواد يقتضي تعدد اشخاص المواد العنصرية وليس كذلك بل الهيولى العنصري المالئ لجوف فلك القمر شخص واحد اختلفت استعدادات اجزائه بحسب قربها من الفلك وبعدها الا ان يكون الجمعية للتعدد الظاهري في طبقات العناصر وسائر الاجسام ثم ان للصورة الجسمية طبيعة نوعية عندهم مشتركة بين الفلكيات والعنصريات فمطلق الصورة الجسمية العنصرية صنف لها وانما حكموا بقدم هذا الصنف لان الحكم بقدم الهيولى العنصرية يستلزم الحكم بقدم ذلك الصنف لامتناع

معها ولا انها يجب توالیها ولا ان الافلاك الكلية منحصرة في التسع البتة وانما الجزم في كونها مستمرة مع الافلاك وعدم كونها اقل عددا منها بل الشيخ واتباعه اثبتوا لكل واحد من الافلاك الكلية والجزئية والكواكب نفسا محركة اياه على الوضع لشمول الحكم بوجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وعموم الدليل وحيث وصفوها به ارادوا ما قام الدليل على اثباته (قوله واشكالها واضوائها) سوى الجزئي من الحركات والاوضاع والعرضي من الاضواء وذلك لكونها مصونة عن التغير وقبول الخرق والالتيام (قوله بموادها) جمع مواد الافلاك مستقيم على ظاهره لانهم يثبتون لكل فلك مادة على حدة واما مادة العنصريات فهي واحدة بالذات وكثيرة بالعرض وهي من حيث الكثرة ليست بقديمة ولعله اراد الكثرة الاعتبارية وذلك لانها ثبت ان الجسم (مجرد) ليس مشتملا على الكثرة بالفعل فهو متصل بما هو عند الحس قابل للانقسام بمعنى فرض شيء غير شيء لا الى نهاية فلو لم يكن فيه شيء غير الاتصال الجوهري كان التقسيم اعداما بالمرة وانتفاء بالكلية واحداثا لغيره فهناك امر يرد عليه الاتصال والانفصال وهو الهيولى ولا بد ان تكون قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لان كل حادث لا بد له من مادة ومدة ولها وحدة شخصية مبهمة مستندة الى ماهيتها وتعدد شخصي بالعرض مستندة الى اعراض تلحقها لاستعدادات

وهذا التعدد سبب لتعدد الاشخاص الحالة فيها (قوله ومطلق صورها الجسمية) الصورة الجسمية طبيعة واحدة
الية بها يصير الجسم ممتازا عن غيره وجسما بالفعل متكثرا على الاشخاص فهي مقولة على كثيرين متحدين بالحقيقة قديمة
ع لاستحالة انفكاك الهيولى عنها لانها شريكة لفاعلها متقدمة عليها من حيث هي والهيولى هي السبب القابل لتشخصها
صلها ومتقدمة عليها من حيث تشخصها وتحصلها في الخارج ولكن الصورة الجسمية العنصرية ليست قديمة بالشخص
ما شار اليه بقوله لا اشخاصها لان الصورة الواحدة تنعدم بالفك وتحدث صورتان وباتصال المنفصلين تنعدم الصورتان
دث صورة واحدة (قوله وصورها النوعية) وبعد ما ثبت تركب الجسم من المادة والصورة الجسمية وجب
لا يخلو عن صورة اخرى يختلف الاجسام بها انواعا لانه يمتنع خلوه عن احد امور ثلاثة مختلفة غير واجبة لذاتها
ول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع ◄ ٥٩ ► لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وقبولها

ومطلق صورها الجسمية لا اشخاصها وصورها النوعية وقيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رأيت انا كتابا بخط واحد

تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن تحقق الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون تلك الصورة النوعية من نوع معين دائما لجواز ان يكون المتحققة معها في بعض الاوقات صورة نوعية نارية مثلا وفي البعض الآخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم محذور ولذا جوزوا حدوث نوع النار بانقلاب الهواء المجاور للفلك نارا بسبب الحرارة العارضة له من حركته تشبيها لحركة الفلك ولذا قال واما صورها النوعية فقيل بجنسها الى آخره فالوجوب في قوله فان صور خصوصيات انواعها لا يجب الى آخره بمعنى الوجوب العقلي اى لا يحكم العقل بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز العقلي لحدوثها لا الوجوب بحسب نفس الامر حتى يتجه عليه انه لا دليل على شئ من وجوب قدمها وعدم وجوبها في نفس الامر وفي بعض النسخ وصورها النوعية معطوفة على صورها الجسمية اى والى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى ان كل نوع من انواع الصور النوعية العنصرية قديم لا جنسها كما ذهب اليه القائل الآتي وعلى النسختين فالضمير في قوله لا اشخاصها راجع الى صورها الجسمية ولم يتعرض لعوارض العنصريات واشكال العناصر الكرية لانها حادثة متبدلة لحركات الافلاك واوضاعها (**قوله** فقيل ان مراده الحدوث الى آخره)

بعسر وهو اللازم لليابسة منها والامتناع عن القبول وهو اللازم للفلكيات ولا يمكن ان يقتضيها الجسمية المتشابهة ولا الهيولى لامتناع كون القابل فاعلا ويجب ان تكون مقارنة لهما متعلقة بالهيولى داخلة في قوام الجسم لاستواء نسبة المفارق الى جميع الاجسام واقتضائها ما يتعلق بها الامور الانفعالية وعدم تحصل الجسم من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور (قوله قيل بجنسها) لان في كل عنصر يتحقق شخص من الصور الجسمية ونوع من الصورة النوعية فاذا جاز زوال العناصر
دل بعضها ببعض جاز زوال الصورة النوعية وفيه نظر اذ لا يلزم من جواز تبدل كل واحدة منها الى
خرى انتفاؤها بالكلية قوله والظاهر من كلامهم وذلك لقدم علتها المقتضية لوجودها وقد صرحوا ببقاء العناصر
حالها في امزجة المواليد القديمة بالنوع وهي الحيوانات والنباتات والمعادن (قوله ونقل عن افلاطون الخ)
في الملل والنحل حكى عنه قوم ممن شاهده وتلمذ له مثل ارسطاطاليس وطيماويس وماوفرسطوس انه قال ان للعالم مبدعا
ا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل
ع العقل الاول وبتوسط النفس الكلية انبعثت عن العقل انبعاث الصورة في المرآة وبتوسطهما العنصر (قوله
ان مراده الحدوث الذاتي) قال في الملل والنحل نقلا عن فور فواريوس ان الذى يحكى عن افلاطون من القول
وث العالم غير صحيح وان افلاطون ليس يرى ان للعالم ابتداء زمانيا لكن ابتداء

من جهة الملة لم يكن وجدان العالم من ذاته لكن بسبب وجوده من الخالق (قوله قبل هذا التاريخ) اى قبل تصنيف هذا الشرح وكان اتمامه سنة خمس وتسعمائة فيكون نسخ ذلك الكتاب فى عصر الغزالى ومحمد بن عبدالكريم الشهرستانى وقال بعض الفضلاء صاحب ذلك الكتاب مجهول لايعتد بما فيه ولايعتمد على نقله والمعول ماذكره الشهرستانى فى كتبه (قوله كلهم اتفقوا الخ) مخالف لما ذكره فى الملل والنحل ولما فى نهاية الاقدام حيث قال مذهب اهل الحق من الملل كلها ان العالم محدث له اول احدثه البارى تعالى وابدعه بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن معه شئ ووافقهم على ذلك جماعة من اساطين الحكماء وقدماء الفلاسفة مثل ثالس وانكثاغورس وابنكمايس من اهل ملطية ومثل فيثاغورس وانباذقلس وسقراط وافلاطون من اهل اثنية ويويان وجماعة من الاوائل والشعراء والنساك ولهم تفصيل مذهب فى كيفية الابداع واختلاف رأى فى المبادى الاول شرحناها فى كتابنا الموسوم بالملل والنحل (قوله فلايمكن حمله على الحدوث الذاتى الخ) قد يقال هذا انما يتم بضم ان التردد فى اصول الحكمة لايليق بحال الحكيم ولاسيما افلاطون فلايمكن تصحيح الاستثناء بكونه مترددا قلت وعبارته فى انموذج العلوم لم ينقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الارجل واحد (قوله مخالف لما اشتهر عنه الخ) ماتقل عنه لم يتوفر فيه شروط صحة النقل والحق انه لايقول بالبعد المجرد فضلا عن قدمه ويشبه ان يكون مراده من نفى القدم نفى حوادث لااول لها ومن نفى الحدوث نفى مسبوقية الوجود بالعدم فى الزمان فيكون رأيه مخالفا لرأى المشائين فى ربط الحادث بالقديم بواسطة

حوادث غير متناهية ولرأى المتكلمين فى اثبات الحدوث الزمانى بجملة اجزاء العالم هذا (قوله واستدل الفلاسفة الخ) وانا اقول تقرير استدلالهم هذا على وجه ينتج مطلوبهم ويفيد مقصودهم فى هذا المدعى على التفصيل المذكور فى الشرح هو ان الحادث اليومى المتجدد الوجود مثلا لامكانه ليس وجوده الامن اقتضاء علته له وتحقق جميع مالا بد له منه فهو اما ان يكون حاصلا فى الازل اولا وعلى الاول يلزم قدم الحادث لامتناع تخلف المعلول عن المقتضى التام وهو خلاف المفروض وعلى الثانى وجود الحادث فيما لايزال اما ان يكون من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وهو محال لامتناع وجود الشئ بدون وجوبه وتمام علته واما ان يكون موقوفا على وجود امر آخر ومشروطا بحدوثه فننقل الكلام ونجره الى سبب حدوثه وهلم جرا لاالى حد ونهاية فيلزم ترتب حوادث غير متناهية وهو المطلوب وليس مطلوبهم من هذا الدليل اثبات قدم ممكن ما بتعيين الشق الاول وابطال الباقى كما توهمه الشارح بل مقصودهم ربط الحادث بالقديم بواسطة حوادث غير متناهية متعاقبة الوجود ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة وحفظها بتعاقب الجزئيات المتجددة المتمادية لاالى نهاية وجب ان يكون هذا التجدد منتهيا الى مايجب فيه التجدد والتعاقب لذاته بمعنى انه من الاعراض الاولية له وهو الحركة واياه عنى بهمنيار حيث يقول فى كتاب التحصيل ولولا ان فى الاسباب مايعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التى لذاتها وحقيقتها تفوت وتلحق لامحالة فى هذه الحوادث امران الاول التعاقب المستوعب لتمام المسافة الموجب لاستحالة اجتماع القبل والبعد والثانى اختصاص كل منها بما يخصه من كم وكيف واعتبار نسبته فلابد من زمان دائم وجرم حامل له ومحرك قيم به حتى يتصور التجدد والتعاقب واستعدادات متفاوتة بها يحصل الترتب والتاوب ومحل يقوم به اشخاص الصور قديم تتوارد جزئيات الاستعدادات ولايجوز

من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الارجلا واحدا منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلايمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لايخفى ثم نقل الحدوث الزمانى عنه مخالف لما اشتهر

وفائدة هذا الحكم الرد على عبدة الكواكب بانها ليست بواجبة بالذات او التنبيه على تقدم عدم العالم من الممكنات على وجودها بالذات (قوله فلايمكن حمله على الحدوث الخ) اذ القائلون بالقدم الزمانى قائلون بالحدوث الذاتى ايضا فلو كان افلاطون ايضا قائلا (بالحدوث)

حدوثه والالزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض فى كل منها اجزاء جزئية الاولى حركة النفس الفلكية فى الارادات والثانية حركة الجرم فى الاوضاع على التشابك فى العلية والمعلولية بحسب اجزائهما المفروضة والثالثة حركة المادة العنصرية فى الاستعدادات فيكون الارادة الجزئية علة للوضع الجزئى وهو لارادة اخرى جزئية وحركة استعدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الكليسة من السلسلة الاولى تكون علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر فى البقاء والطبيعة الكلية كانها سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها واما جزئيات الحركة الواحـدة فكل سابق من اجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه اللاحق وبالجملة ان الارادة لكون الجسم

فى حد ما من المسافة يوجد ثم توجد وصول الجسم اليه ومع وصوله الى الحد الذى يريده ينصرم تلك الارادة وتجـدد غيرها فيصير كل وصول سـببا لوجود الارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سبباً لوصول متأخر بعدهـا فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها المتجددة تكون مبدأ لصـدور الحوادث فسبحان الذى ربط الامور الثـابتة بالامور الثابتة والامور المتجددة بالامور المتجددة ووجود الاولى وجود آلهى قبل الكثرة غير مرهون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية وجود

من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لايخلو من ان يكون جميع مالابد منه فى وجود ممكن ما

بالحدوث الذاتى لم يصح استثناؤه منهم وانت تعلم ان هذا انما يتم اذا لم يتعدد افلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع المخالفة الآتيـة الا ان يقـال على هذا لايصح المنقول عن ارسطاطاليس من ان الحكماء كلهم اتفقوا على القدم الارجلا واحـدا فليتأمل (**قوله** بقدم النفوس الانسانية الخ) على طريق التناسخ فى الابدان والبعد المجرد الذى هو امكنة الاجسام عنده مشغولة بها لامتناع الخلاء وفى القولين يلزمه القول بالماديات ايضا ومن غفل عنه قال ماقال (**قوله** واستدل الفلاسفة على مذهبهم الخ) الظاهر على مذهبهم المعهود الذى سبق تفصيله بان يحمل اضافة المذهب على العهد الخارجى لكن الدليل الآتى لايقوم عليـه كما ستعرف ومع ذلك اورده الشارح ههنا واجاب عنـه بوجوه لانه اقوى ادلتهم مع ان قدم شخص واحد مما سوى الله تعالى وصفاته ينافى مذهب اهل السـنة فلابد من هدمه وان لم يدل على مدعاهم المفصل ولك ان يحمل المذهب ههنا على نقيض مدعى اهل السنة من ان بعض اجناس العـالم ليس بحادث بل قديم ودليلهم على تقدير تمامه يدل عليه لايقال ليس مدعاهم نقيض مدعى اهل السنة على هذا التقدير لان مدعاهم قدم شخص ما بناء على ان التنوين فى قولهم جميع مالابد منه فى وجود ممكن ما للوحدة الشخصية المتبادرة المطابقة لادعائهم قدم الاشخاص ولذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بان هذا الدليل انما يستلزم قدم جنس ما لاقدم شخص ما لانا نقول قد اسلفنا ان قدم شخص يستلزم قدم الجنس الصادق عليه لتحققه فى ضمنه (**قوله** بانه لايخلو الخ) اى لايخلو الواقع من ان يكون جميع الخ والواقع الكثير الدور

طبيعى بعدهـا على التعاور للمواد (قوله جميع مالابد منه) اعم من العلة التامة لان الامكان والاحتياج والتأثير والوجوب غير معتبرة فى جانب العلة لان الامكان والاحتيـاج موضوعان اولا ثم يطلب العلة وربما يقـال لوكان الامكان علة يلزم تقدم الاحتيـاج على نفسه بمرتبتين ولوكان الاحتياج علة يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة واما التأثير فهو راجع الى نفس العلة والوجوب الى نفس المعلول فتدبر (قوله فى وجود ممكن ما) اى ممكن كان وقيل اى مع قطع النظر عن كونه قديما اوحادثاً حتى يتمكن الترديد فى حصول جميع مالابد منه وعدم حصوله مع امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة مطلقا على التقرير الذى ساقه الشارح فات الظـاهر من اعتراض الشارح على الوجه الاول بلزوم خلاف المفروض ومن قوله فى الوجه الثانى اذ من جملة تعلق الارادة بوجوده فى الازل ان

حاصلا فى الازل اولا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن فى الازل

كالمذكور قبل اوالضمير راجع الى مصدر الفعل اى لايقع الخلو من ان يكون جميع مالابد منه كما قالوا فى قوله وقد حيل بين العير والنزوان اى وقع الحيلولة بينهما ثم الظاهر بحسب اللفظ ان يقرر هذا الدليل على هيئة قياس مركب من الاقترانى والاستثنائى اما الاقترانى فمؤلف من صغرى منفصلة ذات اجزاء ثلثة بعددها كبريات متصلات لينتج منفصلة حقيقية ذات اجزاء ثلثة ينتج استثناء نقيض الجزئين الاخيرين عين الجزء الاول بان يقال ممكن ما اما ان يكون جميع مالابد فى وجوده حاصلا فى الازل اولا يكون حاصلا فيه وح يكون بالضرورة حادثا بلا حدوث امر آخر اوبحدوث امر آخر وكلما كان الاول يلزم ان يكون قديما وكلما كان الثانى يلزم وجود الممكن بلا علة وكلما كان الثالث يلزم التسلسل ينتج ان ممكنا اما ان يكون قديما واما ان يكون وجوده بلا علة واما ان يستلزم وجوده التسلسل ولما استحال الاخيران تعين الاول المطلوب والظاهر بحسب المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائى بان يقال لوكان كل شخص من اشخاص العالم حادثا فاما ان يكون جميع مالابد فى وجود شخص ما منها حاصلا فى الازل اولا يكون حاصلا ويكون حدوثه بلا حدوث شئ آخر اومع حدوثه والكل باطل اما الاول فلانه يستلزم قدم الحادث واما الثانى فلانه يستلزم وجود الممكن بلا علة واما الثالث فلانه يستلزم التسلسل وعلى التقديرين يتجه عليه انه على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص ما لا على التفصيل السابق من مذهبهم وماتوهمه بعضهم من ان ممكنا ما شامل على سبيل البدل لكل واحد مما ادعوا قدمه ويثبت به قدم كل منها فتوهم فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من الممكنات منحصرا فى مادة قابلة لاستعدادات متعاقبة كالمادة العنصرية مع فلك متحرك بحركته يفيد استعدادات تلك المادة لصور متعاقبة كالفلك الثامن مثلا فحينئذ لايثبت قدم ماسوى تلك المادة وذلك الفلك بهذا الدليل اذ يجوز ان يكون باقى الافلاك مع نفوسها حادثة كحدوث الانسان مع نفوسها وكذا العقول اذلا دليل قاطعا على تجردها ولا على ان الصادر الاول لايكون جسما او جسمانيا ولو سلم ان ليس الاعداد بمجرد الحركة بل باتصالات الكواكب فانما يلزم قدم المادة مع فلكين بان يكون اتصال بعض الثوابت فى الفلك الثامن مع زحل فى السابع معدا لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذى هو المشترى ثم اتصال المشترى مع زحل اومع البعض الآخر من الثوابت معدا للفلك الخامس مع كوكبه الذى هو المريخ وهكذا الى فلك القمر وكذا الكلام فى العقول (**قوله** حاصلا فى الازل) لم يقل قديما مع كونه اخصر لان القديم مختص بالموجود الخارجى والازلى اعم منه ومن الامور الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع مالابد منه مشتمل على الامور

التريد كان فى جميع مالابد له منه فى وجوده الازلى والا فلا يلزم خلاف المفروض قطعاً ولم يصح ان يقال انه لم يتحقق جميع مالابد منه فى مطلق الوجود ولا يتصور ان يكون الترديد فى الوجود المطلق لاستحالة ازلية الحادث فحاصل الاستدلال ان جميع مالابد منه لوجود ممكن مالابد ان يكون متحققاً فى الازل فيتحقق الممكن فى الازل لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة والا فيلزم احد الامرين وهو وجود الممكن بدون تمام علته اوالتسلسل على ماقرره الشارح وقد عرفت ان الصحيح انه فى وجود الحادث

(الاعتبارية)

لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثانى فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذى هو علة لحدوثه معدا لوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع فى الوجود فحينئذ لا يلزم الازلية جنس هذا المعد

الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة والعلم الى غير ذلك (**قوله** لامتناع تخلف المعلول الخ) اذ لو تخلف عنها فاما بان لا يوجد ابدا فلا تكون العلة علة لعدم التأثير او يوجد فى وقت آخر اما بانضمام شئ الى العلة فلا تكون علة تامة وهو خلاف مفروض اوبدون الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح فى اختصاص التأثير بوقت دون وقت والكل باطل ضرورة (**قوله** حتى يلزم التسلسل) الظاهر ان كلة حتى بمعنى الى اى ننقل الكلام الى جنس الامر الآخر الحادث الى ان يلزم التسلسل ويمكن ان تكون بمعنى كى اى ليلزم التسلسل وان تكون ابتدائية سببية دالة على سببية النقل للزوم التسلسل وعلى الاخيرين صيغة المضارع فى ننقل للتجدد الاستمرارى اى ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى ليلزم او بسببه يلزم ذلك وعلى التقادير فالمراد ظهور لزومه (**قوله** وانت خبير الخ) جواب الزامى لهم باختيار شق ثالث ومنع اللزوم تارة واستحالة اللازم تارة اخرى بان يقال نختار انه حادث بسبب حدوث امر آخر فان اردتم بلزوم التسلسل حينئذ لزومه فى الامور المجتمعة فى الوجود فذلك ممنوع لجواز ان يكون كل امر حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان فى الوجود وان اردتم لزومه مطلقا ولو فى الامور المتعاقبة فى الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع كيف والتسلسل فى الامور المتعاقبة كالدورات الغير المتناهية جائز عندكم وليس بجواب تحقيقى لان مطلق التسلسل محال عندنا ولذا لم يعده من الاجوبة الآتية التحقيقية * واعلم ان ما اعتبر وجوده او عدمه فى العلة التامة ثلثة اقسام قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات وقسم يجب عدمه كالموانع وقسم يجب وجوده وعدمه الطارى كالعلة المعدة (**قوله** فحينئذ لا يلزم الازلية جنس الخ) اى لا يلزم مدعاهم الذى هو قدم الاشخاص والانواع والاجناس المعينة بل لا يلزم قدم شخص واحد ولا قدم نوع واحد لان تلك المعدات لا يجب ان تكون من نوع واحد لجواز ان يكون كل نوع منها حادثا ايضا وانما يلزم قدمها جنسا الذى هو الجوهر لان كل ممكن اما جوهر او عرض ولا يجوز ان تكون تلك المعدات مجرد العوارض لاستحالة وجود العرض بدون المحل الجوهر وفيه انه انما يتم اذا كان الجوهر جنسا عاليا لما تحته وهو محل تردد ولذا اختلفوا فيه وايضا يجوز ان يكون لعوارض تلك المعدات مدخل فى الاعداد فالاولى ان يقول لا يلزم الا ازلية

(قوله لم يلزم التسلسل المستحيل) ولا يخفى عليك انهم لا يدعون انه لو لم يكن ممكن ما قديما يلزم التسلسل بل المراد ان الحادث لو كان جميع ما لابد منه لوجوده حاصلا فى الازل لزم قدم الحادث والا فان كان وجوده من غير حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته بل مع تمام علة العدم وان كان بسبب حدوث امر آخر فننقل الكلام الى جميع ما لابد له منه فى وجوده والشقان الاولان باطلان فتعين الثالث وهو

(قوله فح لا يلزم الازلية جنس هذا المعد ونحوه) من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع وخاصته والعرض العام مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص العالم قديماً على ما مر تفصيله

ونحوه ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لاتنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة

جنس هذا المعد اواجناسه ثم ان هذا القول من الشارح جواب سؤال مقدر من طرف الحكماء بان يقال هذا المنع غير مضر لنا لان فيه اعترافا بقدم العالم فدفعه بان اللازم حينئذ قدم جنس العالم لامدعاكم من قدم الشخص فلا يتم تقريب دليلكم وانت خبير بانه اذا حمل مدعى الحكماء ههنا على نقيض مدعى اهل السنة يندفع عنهم ما اورده الشارح الا ان يقال انما اوردوا هذا الاستدلال لبيان مدعاهم السابق لالمعارضة اهل السنة كيف وهم الاقدمون على اهل السنة ولذا اورد عليهم (**قوله** ونحوه) اى مثله فان حملت المماثلة على الاصطلاحية التى هى المشاركة فى النوع فهذا المعد اشارة الى الشخص كما هو المتبادر من الهدية وان حملت على اللغوية التى هى مطلق المشاركة فى شىء ولو فى الجنس اوفى العرض العام فيجوز ان يكون اشارة الى نوع المعد كما فى قوله تعالى * ولاتقربا هذه الشجرة * كما لايخفى ولك ان تحمل المماثلة على اللغوية وتعطفه على الجنس فيندفع ماقدمنا من الاولى وعليه يحمل مافى بعض النسخ من عطفه بكلمة او الفاصلة (**قوله** ودعوى ان المعدات الخ) الظاهر انه اثبات للتقريب الذى منعه الشارح بوجهين الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدم شخص الجسم المتحرك بل الموجود المتحرك لان سلسلة المعدات لاتنتظم الا بحركة سرمدية * الثانى انه يستلزم قدم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة بسبب تلك الحركة لان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وقد حمله بعضهم على هذا الظاهر والحق انه ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل لان الشق الثالث الذى اختاره الشارح مبنى على ان لاشىء من الممكنات بما تم علته التامة فى الازل وذلك يستلزم ان يكون كل ممكن موجود حادثا وحاصل سند الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجود حادثا منتظما فى سلسلة المعدات فابطله المجيب من طرفهم بانه لوصح ذلك السند لزم ان يكون بعض الممكن الموجود وهو الجسم المتحرك والمادة قديما فيلزم التناقض بين كون كل ممكن موجود حادثا وبين كون بعضه قديما وهو باطل واما حمله على اثبات التقريب فبنا فيه مبنى الشق الثالث وايضا هذا الحمل مبنى على عدم الحكم ببطلان التسلسل اللازم واصل الاستدلال مبنى على الحكم ببطلانه (**قوله** لاتنتظم الا بحركة سرمدية) اى بحركة لااول لها ولاآخر لها متجددة بتجددها تعدد المادة القابلة لتلك المعدات سواء كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كما فى سلسلة الدورات التى بعضها معد للبعض الآخر فان مادة الفلك لاتقبل الدورة اللاحقة الابعد وجود الدورة السابقة وعدمها اومادة اخرى كما فى سلسلة الصور المتواردة على الهيولى العنصرية باعدادها تلك الدورات لتلك الصور فان تلك الصور ايضا معدات بعضها لبعض بحيث لايقبل المادة العنصرية اللاحقة منها الابعد وجود

المطلوب (قوله ونحوه) من الطبائع المشتركة بين تلك المعدات كالنوع والخاصة والعرض العام وانت تعلم ان مقصودهم فى هذا النظر بالذات ليس الا اثبات الطبيعة المستمرة وحفظها بتعاقب الجزئيات المتجددة لا الى نهاية فتكون ذات جهتين فمن جهة الاستمرار تستند الى القديم ومن جهة التجدد يكون مبدأ لصدور الحوادث عنه ثم انه لم يعتبر هذا الرد من اجوبة الاستدلال لانه لايفيد التفصى عن القدم بالكلية بخلاف سائر الاجوبة على تقدير تمامها (قوله ودعوى ان المعدات) هذه الدعوى قد اقيم عليها البرهان بان التقدم

وبالجملة المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما اوغيره فهو دعوى

السابقة وعدمها فعلى هذا لاتكون سلسلة المعدات الا اعراضا اوصورا كما هو مذهبهم ثم الحركة لكونها عرضا لاتقوم بنفسها بل لابد من جسم تقوم هي به ولذا قال فيلزم قدم الجسم المتحرك اى بالشخص اذلو كان بالنوع لاحتاج حدوث افراده الى حركة جسم متحرك آخر وهكذا فاما ان يوجد هناك شخص جسم قديم متحرك اولا يحصل شئ من تلك السلاسل في الخارج لانتفاء الاعداد (قوله وبالجملة) اى ماسبق كلام بتفصيل بعض جزئيات القديم اللازم والكلام بالاجمال الشامل للكل انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناظمة لسلسلة المعدات سواء كان ذلك المتحرك جسما اوجوهرا مجردا وهذا توسيع للدائرة لئلا يبقى للخصم مجال المنع اذلو اقتصر على لزوم قدم الجسم المتحرك توجه عليهم المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان تكون الحركة الناظمة لسلسلة المعدات حركة كيفية لمجرد بان يتوارد عليه صور علمية وقد اثبتوا تلك الحركة الكيفية للنفس الناطقة المجردة في ان الفكر مجموع الحركتين او الحركة الثانية فدفعه بانه على هذا يلزم قدم ذلك المجرد المتحرك في الكيف لايقال لايتحقق الحركة في مقولة من المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة الا اذا تبدل افراد تلك المقولة في كل آن يفرض كتبدل افراد الحرارة في كل آن يفرض عند اشتداد حرارة الماء بالنار وهو وقت حركته في الكيف ولما لم يتبدل الصور العلمية كذلك كان اطلاق الحركة على تبدلها على سبيل التشبيه في مطلق التبدل لاعلى سبيل الحقيقة كما اشار اليه الشريف في بعض كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور العلمية على سبيل التشبيه عند المحققين فلا يقع الحركة الكيفية حقيقة في مجرد اصلا لانا نقول انتفاء حركة النفس في الصور العلمية لايوجب انتفاء حركة مجرد آخر ولو سلم فانتفاء حركته في الصور العلمية لايوجب انتفاء حركته في الكيف مطلقا ولو سلم فلا يجب على المانع التزام ان الناظم للسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان يكون الناظم حالة شبيهة بالحركة بناء على ان ماجوزه الشارح من سلسلة المعدات لايجب تبدلها في كل آن يفرض ايضا كما لم يجب في سلسلة معدات الصور عندهم وعلى هذا يكون مراده من الحركة ههنا اعم من الحركة حقيقة او مجازا ويدل عليه انه قصد بهذا الكلام رد ماذكره المص في المواقف حيث قال قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ماهو شرط لحدوث العالم * واعلم انه كما ان في هذا الكلام توسيعا للدائرة كذلك فيما قبله لان الحركة الناظمة للمعدات هي الحركة الوضعية للافلاك عندهم وقد اطلقها وجعلها شاملة لها ولغيرها كأنه قال لاتنتظم الا بحركة سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كما جوزوها في حركة كرة الارض في النور والظلمة او اينية مستديرة كما جوزها بعض المتأخرين لكرة الارض ايضا او اينية مستقيمة كما جوزها من قال كرة الارض هاوية ابدا اوكانت حركة كمية لكن الاخيرين باطلان عندهم بالادلة الدالة على تناهي الابعاد (قوله فهو دعوى

والتأخر من العوارض الاولية للزمان وهو مقدار الحركة الاولى لانه لتفاوته كم ولامتناع تألفه من الآنات متصل ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة ولامتناع انقطاعه مقدار للمستديرة منها ولتقدر الجميع به مقدار لاسرعها وهو حركة الفلك الاعظم فيلزم قدمها وقدم حاملها والقوة المحركة لها (قوله جسما اوغيره) جرم الفلك ونفسه الناطقة وهيولى العناصر في الوضع والارادة والاستعداد

(قوله فهو دعوى

من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لابد ان يهيء مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه

من غير برهان) وما ذكروا لبيانها من ان الممكنات على قسمين قسم يكفي في وجوده امكانه الذاتي وهو الممكن القديم وقسم لايكفيه ذلك بل يحتاج الى امكان آخر سابق على وجوده متفاوت بالقرب والبعد وهو المسمى عندهم بالامكان الاستعدادي وحامل ذلك الامكان لايكون نفس ذلك الممكن والا لكان موجودا قبل وجوده ولاامر منفصل عنه بالكلية والا لكان كل منفصل حاملا لاستعداد كل منفصل عنه دفعا للترجيح فاذا هو مادته التي تكون جزأمنه بعد وجوده ثم ان تخصيص كل حادث من المعدات المتعاقبة بوقته يحتاج الى مخصص وهو تمام استعداد مادته لصورته عند حدوثه وعدم تمامه قبله ولابد لتلك الاستعدادات المتعاقبة لمادته من ناظم لها منتظم الاجزاء في نفسها لئلا يحتاج الى ناظم آخر وما هو الا الحركة السرمدية التي هي من حيث ذاتها مستمرة دائمة ومن حيث اجزائها متجددة بتجددها تصير مبدأ الحوادث في عالمنا هذا انتهى ما لا فليس ببرهان مفيد لليقين لانا لانسلم ان غير الحركة السرمدية لايكون علة معدة لجواز ان يكون نفس كل حادث علة معدة للحادث الذي بعده كيف وهم حكموا بكون صدور المعلول الاول من المعلولات القديمة عندهم شرطا الصدور المعلول الثاني مع تباينهما وعدم اشتراكهما في مادة واحدة فاذا جاز اشتراط وجود المعلول المتأخر بوجود المعلول المتقدم في القدماء المتباينة المنفصلة فلم لايجوز اشتراط وجود المعلول المتأخر بمجموع وجود المتقدم وعدمه في الحوادث المتباينة المنفصلة مجردات كانت اوماديات اومختلفات لابد لنفي ذلك من برهان فان قالوا انما كان وجود بعض المعلولات شرطا لوجود الآخر لان لذات احدها مع ذات الآخر نوع خصوصية وكمال مناسبة تقتضي الاشتراط ولاتوجد تلك المناسبة لذات شيء منهما مع غيرها فنقول فليكن سلسلة المعدات التي جوزها الشارح كذلك لايقال وايضا يرد عليهم ان احتياج الحادث في وجوده الى تمام الاستعداد وفي اختصاصه بوقت معين اومكان معين اونحوهما الى مخصص واحتياج ذلك الاستعداد وتمامه الى معد متجدد متسق النظام كلها مبني على اصلهم الفاسد الذي هو كون الواجب بالذات موجبا في افعاله بحيث لايصح له ايجاد شيء الا باستجماع الشروط وتمام الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد الاشياء بلا شرط واستعداد ويخصصها باوقاتها وامكنتها وسائر ما اراد بلا مخصص من المخصصات فلا حاجة الى الاعداد والاستعداد ولا الى الحركات والمواد لانا نقول نعم لكن كلام الشارح ههنا بارخاء العنان والمماشاة فانه في مقام الالزام والاسكات

(**قوله** وكذا دعوى كون المعدات) الكلام ههنا كما سبق اذ يجوز ان يكون المعدات مهيئة لانفس الحوادث باشتراط وجود اللاحق بمجموع وجود السابق وعدمه الا يرى ان الاشراقية مع انكارهم الهيولى قائلون بالاعداد والاستعداد بقي ههنا كلام

وقد سبق مايتعلق به (قوله المعدات لابد ان تهيء الخ) كل حادث لابد له من مدة يقع فيها ومادة يتهيأ بها الاستحالة استناد المتجدد

من غير برهان) اذلم يقم عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه لم لايجوز ان يكون تعاقب تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان وتكون هي باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها واسطة في حدوث الحادث نظير ما قالوا في الحركة على مايسظهر عن قريب وبما قررنا ظهر انه لايتوجه ماقيل انه لابد لتقدم المعدات بعضها على بعض من زمان لان المعدات لها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا تقدما زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لابسبب الزمان كما في تقدم عدم الزمان على وجوده

الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع مالابد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لايزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع مالابد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن

هو ان بعضهم اورد على الشارح بان تلك المعدات لابد لتقدم بعضها على بعض من زمان هو مقدار الحركة عندهم فلو صح ماذكره من سلسلة المعدات لزم قدم الزمان والحركة والجسم المتحرك والجواب كما ان هاتين الدعويين من غير برهان كذلك دعوى كون الزمان مقدار الحركة من غير برهان ولو سلم فلم لايجوز ان تكون تلك المعدات متحركة في احدى المقولات ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع اصلا بان تكون نهاية وجوده معد سابق وحركته بداية وجود معد لاحق وحركته فحينئذ لايلزم الا ازلية جنس الزمان لاشخصه ومن جوز قدم جنس المعد لايتحاشى عن تجويز قدم جنس الزمان اذ الغرض ههنا منع لزوم قدم شخص ما واما الجواب الذى ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لازمانيا فتوهم فاسد اذ لا قائل من الحكماء والمتكلمين بكون التقدم والتأخر بين الحوادث المتعاقبة ذاتيا لازمانيا بل الكل متفقون في كونهما زمانيين اما الحكماء فلان كل تقدم لايجامع معه المتقدم المتأخر فهو زمانى عندهم وكذا كل تأخر كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء الزمان او بين عدم الزمان ووجوده واما المتكلمون فلانهم بعد ما اتفقوا مع الحكماء في كون التقدم والتأخر بين الحوادث زمانيين انما خالفوهم فيما كان بين اجزاء الزمان و بين عدم الزمان ووجوده وجعلوها قسما آخر مسمى عندهم بالذاتيين وكيف يقول المتكلمون بكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات المتعاقبة ذاتيين لازمانيين والزمان عندهم اما متجدد معلوم يقدر به المتجدد المجهول كما ذهب اليه الاشاعرة واما امتداد منتزع من ذلك المتجدد المعلوم كما هو مذهب غيرهم وهو ماسيجيء من الشارح ولاشك في تحقق ذلك التجدد والامتداد في سلسلة المعدات (**قوله** الاول باختيار الشق الاول الى آخره) هذا الجواب مبنى على ان ازلية الامكان لايستلزم امكان الازلية يعنى ان الامكان المفسر بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود والعدم لازم لماهية كل ممكن ثابت لها ازلا وابدا لكن ثبوته لها كذلك لايستلزم امكان ان يكون ذلك الممكن موجودا في الازل قديما لجواز ان يكون ماهية كل ممكن آبية عن القدم دون الحدوث ويكون الامكان الثابت له ازلا وابدا بالقياس الى الوجود الحادث وعدم ذلك الوجود لابالقياس الى الوجود في الازل وعدم ذلك الوجود ولا بالقياس الى مطلق الوجود والعدم فعلى هذا قوله لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا بمعنى ممتنعا بالذات لاممتنعا بالغير بواسطة تعلق الارادة بخلافه كما يقوله المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله الحكماء (**قوله** وانت تعلم الى آخره) رد للجواب المذكور اما بابطال السند

الى القار بما هو قار (**قوله** الاول باختيار الشق الاول الخ) قال المحقق الهروى بناء هذا الجواب على ان ازلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية ولعل ذلك اقرب الاقوال الى التحقيق في ربط الحادث بالقديم لاستحالة التسلسل مطلقا وكون الواجب موردا للامور المتجددة ولاستواء نسبة الارادة الى كلا الطرفين واقول انما يتم هذا الجواب اذا كان القدم عبارة عن حالة بسيطة على ماهو الحق وجعل الترديد في جميع مالابد منه لوجود الحادث فيكون جوابا باختيار الشق الثانى ايضا كالثانى غير ان الفرق بينهما يكون باعتبار اخذ كون الارادة متممة للعلة وعدم اخذه ثم يبقى الكلام في استناد المتجدد الى القار بما هو كذلك

(قوله خلاف المفروض) ثم لو جعل الترديد فى وجود ممكن ما فى الازل وكان مقصودهم تعيين الشق الاول من الترديد بابطال الباقى على ماهو صريح تقرير الشارح بكون المفروض تحقق جميع مالابدله منه فى وجوده الازلى فكونه غير ممكن وجوده الازلى خلاف المفروض واما اذا جعل الترديد بالنسبة الى وجود الحادث اللايزالى فالمفروض انما يكون تحقق جميع مالابدله منه فى هذا الوجود فكون وجوده غير ممكن فى الازل لايستلزم خلاف المفروض بناء على ان ازلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية وذهب السيد الشريف قدس سره الى الاستلزام لان امكانه اذا كان مستمراً فى الازل لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه فى كل منها لابدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته ورده الشارح وغيره من المحققين بانه ان اراد بقوله لم يكن هو فى ذاته ان ذاته لايمنع فى شئ من اجزاء الازل عن قبول اصل الوجود والاتصاف به فى الجملة بان يكون قوله فى شئ متعلقا لعدم المنع فهو بعينه ازلية الامكان وان اراد به ان ذاته لايمنع عن قبول الوجود والاتصاف به فى شئ من اجزاء الازل بان يكون قوله فى شئ متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية وهل النزاع الا فيه فكان مصادرة على المطلوب وبالجملة ان الوجوب ضرورة جميع انحاء الوجود والامتناع ضرورة جميع انحاء العدم والامكان رفع هاتين الكلمتين على ان يجرى فى استلزام بقاء الامكان امكان البقاء مع ان من الموجودات ماهو آنى الوجود ومنها ماهو تدريجى الحصول وللسيد قدس سره ان يجيب عن الاخير بان الممكن ذات ماهو آنى الوجود وتدريجى الحصول من حيث هو والموجود منه هو من حيث انه متصف بالآنية والتدريجية

(او)

فى الازل خلاف المفروض

المذكور باستلزامه اجتماع النقيضين على تقدير الفرض المذكور اوباثبات اللزوم الممنوع بانه بعد فرض تحقق الجميع فى الازل لامساغ لذلك الاحتمال فيلزم القدم لامحالة لايقال ان اراد ان امكان وجوده الازلى مما لابد منه فى وجوده اللايزالى فهو ظاهر الفساد وان اراد ان امكان وجوده اللايزالى مما لابد منه فى وجوده اللايزالى فسلم لكن المجيب لم يجوز انتفاء هذا الامكان بل انما جوز انتفاء امكان وجوده الازلى والجميع الذى فرض تحققه فى الازل لايشمل ماجوز انتفاؤه فالحكم بلزوم خلاف المفروض خلاف الواقع لانا نقول انما اورد الشارح المحقق هذا الايراد لانه حمل الوجود المأخوذ فى دليلهم على الوجود الازلى بمعنى لايخلو من ان يكون جميع مالابد منه فى وجوده الازلى حاصلا فى الازل اولا يكون كما يدل عليه جوابه الآتى باختيار الشق الثانى وانما حمله عليه اذلو حمل على الوجود اللايزالى بطل قولهم بلزوم الازلية فى الشق الاول بداهة ضرورة ان ازلية الممكن انما يلزم اذا كانت العلة التامة المتحققة فى الازل علة وجوده الازلى لاعلة وجوده اللايزالى وكذا اذا حمل على مطلق الوجود الشامل للوجود الازلى وللوجود اللايزالى لايصح الحكم بذلك اللزوم لجواز ان يكون العلة التامة المتحققة فى الازل علة وجوده اللايزالى من فرديه لاعلة الفرد الآخر الذى هو الوجود الازلى وما قيل الحق ان يحمل الوجود فى دليلهم على الوجود اللايزالى اذ على تقدير حمله على الوجود الازلى لم يصح قولهم وان كان الثانى فاذا حدث ممكن بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته اذلا يلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلى عدم تحقق العلة التامة للوجود اللايزالى ولذا حمله المجيب عليه ولا يرد ما اورده الشارح ففيه ان عدم صحة ما فى الشق الاول على تقدير حمله على الوجود اللايزالى اظهر مع ان ماذكره فى وجه عدم الصحة هو عين ماذكره الشارح فى الجواب باختيار الشق الثانى والحق ان هذا المجيب حمل الوجود فى دليلهم على مطلق الوجود كما هو الظاهر حيث لم يقيدوه بقيد الازلى او اللايزالى ومعنى الترديد حينئذ اما ان يكون العلة التامة لمطلق وجوده سواء لوجوده الازلى

لان الامكان مما لابد منه فى جوده وقد فرض تحقق جميع مالابد منه فى وجوده * الثانى باختيار الشق الثانى من الترديد وهو انه لم يكن جميع مالابد منه فى وجوده متحققا فى الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده فى الازل

او اللايزالى حاصلة فى الازل اولا تكون العلة التامة لشىء من الوجودين حاصلة فيه بان يتعلق الارادة وقت حدوثه لا فى الازل كما هو مذهب بعض المتكلمين فاجاب بانا نختار ان العلة التامة لمطلق وجوده حاصلة فى الازل ولا يلزم ازليته وانما يلزم ذلك لو امكن وجوده الازلى وكانت العلة المتحققة علة ذلك الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده الازلى محالا والعلة التامة المتحققة علة الوجود اللايزالى فلا وجه لايراد الشارح عليه وبهذا ظهر فساد ماقيل ان الشارح حمل الوجود فى دليلهم على مطلق الوجود او على الوجود الازلى اذ لو حمل على المطلق لم يكن لايراده على هذا المجيب وجه وكذا ماقيل اما ان يحمل الوجود على الازلى او اللايزالى لا على المطلق لانه متحقق فى ضمن احدهما لان تحققه فى ضمن احدهما لايمنع ارادة المطلق والا لم يصح ارادة المطلق فى شىء من المواضع اذ كل مطلق متحقق فى ضمن افراده كما لايخفى (قوله لان الامكان مما لابد منه فى وجوده) اى الازلى اورد عليه انه مناف لما سبق منه من تحقق العلة التامة البسيطة واجيب بان كون الامكان مما لابد منه فى الوجود لايستلزم كونه معتبرا فى العلة التامة لان العلة عندهم مايحتاج اليه المعلول فى وجوده فنفس الاحتياج وماهو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات خارجة عنها وان كانت مما لابد منها بشهادة قولهم المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجبه العلة فوجب فوجد لايقال جعلوا الكل من جملة العلة التامة فى دليلهم المذكور حيث قالوا فى دليل الشق الاول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول حصول جميع مالابد منه فى الازل يستلزم حصول جميع الامور المعتبرة فى العلة التامة بدون العكس ونحن نقول اذا انتفى الامكان انتفى تعلق الارادة بالضرورة فلا تحقق العلة التامة قطعا فكون الامكان من جملة العلة التامة مما لاشبهة فيه فالحق ان ماقسم الى البسيطة والمركبة هو العلة الفاعلية التامة بناء على انهم ادرجوا الشروط والآلات فى العلة الفاعلية ولما كان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول علة فاعلية بسيطة بحيث لايحتاج الى شرط وآلة آخر اصلا لا بالنسبة الى باقى المعلولات ولا سائر العلل الفاعلية المحتاجة الى الشروط والآلات قسموا العلة التامة بمعنى العلة الفاعلية التامة الى بسيطة ومركبة (قوله الثانى باختيار الشق الثانى) اى باختيار الشق الاول من شقى الشق الثانى ومنع محذوره بان يقال نختار انه لم يكن العلة التامة لوجوده الازلى حاصلة فى الازل بناء على ان من جملة تلك العلة التامة تعلق الارادة فى الازل بوجوده الازلى ولم تتعلق به فى الازل ولا نسلم انه على هذا اذا حدث بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته وانما يلزم ذلك لو لم تتعلق الارادة

(قوله لان الامكان مما لابد منه فى وجوده) لايقال بناء على التجويز المذكور يكون الامكان الذى لابد منه فى وجوده هو امكان وجوده فيما لايزال لا امكان وجوده فيه وفى غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن فى الازل خلاف المفروض لانا نقول ان خلاف المفروض متحقق لان المراد بالمفروض تحقق جميع مالابد منه فى اصل وجوده من غير تقييد لذلك الوجود بكونه لايزال فيكون الامكان الذى من جملة مالابد منه هو امكان وجوده مطلقا ايضا كما لايخفى فان قلت كون الامكان من جملة مالابد منه فى وجود الممكن مناف لما سبق من تحقق العلة التامة البسيطة قلنا لامنافاة بينهما لان كون الامكان من جملة مالابد منه فى وجود الممكن لايستلزم كونه علة معتبرة فى العلة التامة اذ العلة عند القائلين بجواز كون العلة التامة بسيطة هى مايحتاج اليه الممكن فى وجوده فيكون الامكان لكونه سببا للاحتياج خارجا عن تعريف العلة وكذا الاحتياج والتأثير والوجوب السابق على ماتقرر عندهم من ان المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجبه العلة فوجب فوجد والعلة التامة الغير البسيطة هى المتركبة من العلل لا مما لابد منه مطلقا فتدبر

ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لايزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا

في الازل بوجوده اللايزالي ايضا هو ممنوع لجواز ان تتعلق بوجوده اللايزالي بدون تعلقها بوجوده الازلي فقوله اذ من جملته تعلق الى آخره مع قوله ولم تتعلق الى آخره مفيد لصحة اختيار الشق الثاني ومجرد قوله بل بوجوده الى آخره سند هذا المنع الذي هو اصل الجواب ههنا والاكتفاء بذكر السند عن اصل المنع شائع في مباحثهم لاسيما ان اختيار بعض الشقوق ودفع محذوره عادة شائعة ايضا فبهذه القرينة الواضحة حذف اصل المنع في كلامه ايجازا واف بالمقصود وان غفل عنه القاصرون فمنهم من اعترض عليه بان الواجب بعد اختيار الشق الثاني ان يتعرض بدفع محذوره اما بمنع اللزوم او بمنع استحالة اللازم ومنهم من حمل كلام الشارح ههنا دفعا لذلك الاعتراض على المعارضة في دعوى الحكماء بطلان الشق الثاني بان يقال هذا الشق ثابت في الواقع اذ لو كان جميع مالابد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل لكان تعلق الارادة بوجوده الازلي حاصلا فيه اذ من جملته ذلك التعلق لكنه لم يحصل فيه والا لم يتخلف عنه الوجود الازلي بل الحاصل فيه انما هو تعلق الارادة بوجوده اللايزالي ولا يخفى ان هذه المعارضة ظاهرة الفساد لظهور اشتمالها على المصادرة لان تخلف الوجود الازلي اول البحث وكعب الشارح عال عن امثالها خصوصا انه سيصرح بان الاجوبة التي ذكرها ههنا مما يتعلق بقلوب الاذكياء (قوله من الاوقات الآتية الى آخره) الآتية بالنسبة الى الازل لكن بمعنى المتأخرة عن الازل ذاتا لازمانا لما قدمنا ان تقدم عدم الزمان على وجوده وتأخره عنه ذاتيان عند المتكلمين وان تأخر الحوادث في تلك الاوقات عن الازل زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عندهم (قوله ولا يرد عليه الى آخره) حاصل الايراد ابطال سند المنع المذكور بان يقال لايجوز ان يتعلق الارادة في الازل بوجوده اللايزالي لانه لو تعلقت في الازل فاما ان يكون متمما لعلته التامة اولا فعلى الاول يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم احتياج الممكن في وجوده الحادث الى امر آخر وهو خلاف مافرضتم من تحقق علته التامة في الازل لئلا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته فعلى ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم احتياجه الى امر آخر وهو ايضا اجتماع النقيضين ولو قطعنا النظر عن لزوم خلاف مافرضتم فننقل الكلام اليه والى امثاله فيلزم التسلسل في نفسه قطعا وبهذا البيان اندفع الاوهام في لزوم خلاف المفروض وفي صحة الشق الاول في الايراد بعدما اشتمل السند على الوجود المقيد بقيد اللايزالي واقول حاصل المنع الذي ابطل سنده هو انه يجوز ان تحقق العلة التامة في الازل والمعلول فيما لايزال فمن يجوزه في مقابلة اصل استدلالهم يجوزه في مقابلة الاستدلال على بطلان سنده فالاستدلال المذكور من قبيل الاستدلال بعين المقدمة

(قوله ولم يتعلق الارادة الخ) حاصله ان الفاعل هو الله تعالى مختار في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلابد له في ذلك من ارادة مخصوصة فنحن نختار الشق الثاني ونقول ان جميع مالابد منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل لم يكن متحققا في الازل بل التحقق فيه انما هو جميع مالابد منه في وجوده المخصوص وهو الوجود فيما لايزال لان نسبة الفاعل وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة التي لابد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا بالحقيقة اختيار للاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوثه من غير حدوث امر آخر ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على مايظهر بالتأمل وبما قررنا ظهر انه لامعنى لما قيل انه على تقدير ان لايتحقق جميع مالابد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث شيء من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظاهر

التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده فى وقت معين فلا يوجد الا فيه *

الممنوعة فالمناسب ان يقول فى الشق الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ثم يدفع ذلك بجوابه الآتى كما نفصله (**قوله** لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة) اى تأثيرا موافقا لتعلق الارادة فى الحدوث والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر كما هو الظاهر من كلامه فيما بعد اوموافقا فى وصف معين كالحدوث والطول والقصر وغير ذلك وهذا فى الحقيقة جواب باختيار شق تارة وباختيار شق آخر اخرى كما سيصرح به بان يقال ان اراد المورد بقوله اما ان يكون متمما العلة وجوده ان يكون متمما لعلة وجوده الازلى فنختار انه ليس بمتمم لها ونختار ايضا ان الممكن يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق ولا نسلم انه خلاف المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج فى المفروض بل المندرج فيه هو التعلق الازلى بوجوده الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازلى المندرج كاف فى وجوده الحادث وان اراد ان يكون متمما لعلة وجوده الحادث فنختار انه متمم لها ولا نسلم لزوم ازلية ذلك الحادث كيف والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة ولما تعلقت الارادة ههنا بوجوده الحادث فلا تؤثر القدرة فيه الا بوصف الحدوث وانت تعلم ان لزوم الازلية فى كلام المورد مدلل بلزوم التخلف الممتنع ومنع المدلل راجع الى دليله فهذا الجواب منه اما مبنى على تجويز تخلف المعلول عن علته التامة بناء على ان التأثير الحادث وقت حدوث المعلول كامكانه واحتياجه وسائر الاعتبارات اللازمة خارجة عنده عن العلة التامة المنقسمة الى البسيطة والمركبة واما مبنى على تجويز ان تكون العلة التامة قسمين قسم يمتنع تأخر المعلول عنه زمانا وقسم يجب تأخره عنه زمانا كما ههنا بناء على ان العلة التامة ههنا لما اشتملت على تعلق الارادة بوجوده الحادث فلو وجد المعلول فى الازل لزم تخلف المراد عن الارادة وهو فى حقه تعالى محال مستلزم للعجز المنافى لشأن الالوهية فمثل هذه العلة التامة تقتضى كون معلولها متأخرا عنها زمانا بل انما يلزم تخلف معلولها عنها اذا وجد معلولها فى الازل معها ويرد على الاول ان نفس التأثير سواء كان داخلا فى العلة التامة اوخارجا عنها لايجوز ان يتأخر عنها زمانا لانه لو تأخر عنها فاذا حدث فاما ان يحدث بسبب حدوث امر آخر خارج عن العلة التامة فلا تكون العلة التامة علة تامة او بلا حدوث امر فيلزم الترجيح بلا مرجح يخصصه بوقت حدوثه ولذا اتفق جميع الحكماء والمتكلمين على امتناع انفكاك التأثير عن العلة التامة فهو اما من جملة العلة التامة اولازمها المتأخر كالمعلول وايضا تأثير القدرة عند الاشاعرة ومنهم المصنف انما هو بانضمام تعلق الارادة اليها حيث نفوا صفة التكوين بخلاف الاصحاب الماتريدية وحينئذ لايجوز تأخر التأثير عندهم عن تعلق الارادة ويرد على الثانى انه اما ان يحصل التأثير فى الازل فيلزم القدم قطعا بناء

(قوله وهو خلاف المفروض) لايقال بل هو عين المفروض وعلى تقدير عدم تحقق جميع مالابد منه لوجوده يجب توقف المعلول على امر آخر سواء لانا نقول كلام الشارح صريح فى ان الوجود الازلى للممكن لم يتحقق جميع مالابد له منه فى الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده فى الازل وانما تعلق الارادة فى الازل لوجوده فيما لايزال فيكون تعلق الارادة متمما لعلته فلو احتياج الى امر آخر سواه فلزوم خلاف الفرض

ظاهر (قوله لعلة وجوده فيما لايزال) واورد عليه بانه حينئذ يلزم تحقق الوجود اللايزالى فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة واجيب بان المعلول لايتخلف عن العلة التامة اذا كان ممكنا والوجود اللايزالى فى الازل مما لايمكن فرضه فضلا عن كونه ممكنا لان الوجود فى الازل هو الوجود غير مسبوق بالعدم فى الزمان والوجود اللايزالى هو الوجود المسبوق فان قيل لابد لتخصيص تعلق الارادة بوجود الممكن فيما لايزال دون الازل من مرجح لاستواء التعليقين نظرا الى الذات والارادة فالترجيح بلا مرجح فى احد الوجودين يستلزمه الترجيح بلا مرجح فى احد التعليقين قلت الوجود فى الازل عبارة عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة فهو لايتصور بدون وجوب الوجود بالذات وادلة التوحيد تنفيه عن غير البارى سبحانه فامتناع الوجود الازلى مقتضى ذات الممكن ولا يمكن تعلق الارادة بالوجود اللايزالى اى بوصف كونه فيما لايزال فانه واجب بالنسبة الى الممكن ذاتى له فلاحاجة الى المرجح فان قيل ﴿ ٧٢ ﴾ بل لابد لتخصيص وجود الممكن بحد دون حد من الزمان اوغيره من مخصص قلت ذلك المخصص هو الارادة الواجبة ولاتم استواء نسبة الطرفين اليها فان القدم والوجوب ينافيه فالارادة كافية فى تخصص كل ممكن بما يقارنه من كم وكيف واعتبار ونسبة من غير احتياج الى تجدد امر يقال له التعلق وانما هو امر اضافى ينتزعه العقل بعد تحقق المريد والمراد والوجوب الذى يقتضيه شمول العلم وعموم القدرة وتمام الجود وكمال الحكمة لاينافى الاختيار وكونه بحيث يصح منه الفعل

فان قيل لابد من اختيار احد شقى الترديد الذى اوردناه * قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده فى الازل فنختار انه ليس كذلك

على ان التأثير والتأثر متضايفان يمتنع وجود احدهما بدون الآخر اولايحصل فى الازل فلا تكون العلة التامة لوجوده الحادث حاصلة فى الازل لانتفاء لازمها الذى هو التأثير ولذا ذهب المحققون من الاشاعرة الى ان للارادة تعلقين ازلى ولايزالى عند حدوث الحادث وهذا القسم الثانى هو الموجب لتأثير القدرة عندهم وهو المتمم لعلة وجوده الحادث ومخصص لتعلق الحادث بوقته هو التعلق الازلى لامتناع المخالفة بين تعلقين مع ان الفاعل المختار يجوز تخصيص ارادته بوقت معين من غير مخصص كما يجوز فيما بعد فى التعلق الازلى ولذا قيد الفاعل بالمختار وتجويز ذلك فى التعلق الازلى دون التعلق الحادث تحكم ظاهر فالحق فى الجواب عن استدلالهم ان يختار الشق الثانى من الشق الثانى ويدفع لزوم التسلسل باستغناء الفاعل المختار فى تعلق ارادته مطلقا تعلقا ازليا اوحادثا عن المخصص اوبكون التعلق الازلى المستغنى عن المخصص مخصصا للتعلق الحادث وحينئذ لايلزم محذور اصلا وهذا الجواب هو الذى يتعلق بقلوب الاذكياء لاماذكره ولذا اختاره المصنف فى المواقف ولم يلتفت الى مثل ماذكره (قوله فان قيل لابد من اختيار الى آخره) لما لم يكن فى ظاهر الجواب المذكور اختيار الشق المعين اورد عليه بانه لابد فى صحة الجواب عند المناظرين من اختيار الشق المعين لان منع مقدمة غير معينة خارج عن قانون التوجيه وحاصله اثبات جميع مقدمات دليله من حيث

والترك بالنظر الى ذات الممكن بل يؤكده ولايمكن تعليله وطلب له بانه لم اراد هذا الطرف (المناظرة) دون غيره لتعاليه عن ذلك فهو سبحانه لايسئل عما يفعل وهم يسألون (قوله فنختار انه ليس كذلك) فان قيل فمادا الجواب الى اختيار الشق الاول من الترديد لانه كان فى الوجود اللايزالى للحادث ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا قلت صريح تقرير الشارح وحاصله فيما سبق ان الترديد كان فى وجود ممكن ما والمقصود تعيين الشق الاول وابطال الشقين الاخيرين فى اصل هذا الجواب اختيار الشق الثانى ومنع لزوم وجود المعلول بدون تمام علته ولزوم التسلسل وذلك بان جميع مالابد منه فى وجود الممكن فى الازل غير متحقق وانما تحقق جميع مالابد له منه لوجوده فيمالايزال ولايلزم وجود المعلول بدون تمام علته ولا التسلسل لانه انما يلزم اذا لم يكن تعلق الارادة متمما لعلة وجوده فيما لايزال والقول بان الترديد كان فى جميع مالابد منه فى وجود الحادث سفسطة ظاهر السقوط فان المراد اذا كان اثبات قدم ممكن ما فكيف يمكن ان يقال ان جميع مالابد منه لوجود الحادث فى الازل متحقق

والايلزم التسلسل اووجود المعلول بدون علته (قوله ولايلزم ازليته) وذلك لعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل ولااحتياجه الى امر آخر لكون التعلق الازلى للارادة متمما لعلة وجوده فيما لايزال وان كان تعلق الارادة حاصلا في الازل (قوله سواء كان مقارنا لوجوده اومتأخرا عنه الخ) ولايرتاب متأمل في ان وجود الممكن لما كان متعلقا بزمان معين متصفا بعدم الحصول في الازل يقتضى صرف الزمان الى ذلك الحد المعين الذى اريد فيه وجود الحادث

(قوله وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لايزال فنختار انه كذلك) قيل لايذهب عليك ان ابحر آخر الجواب حينئذ الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذى كان للحادث وهو الوجود فيما لايزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا انتهى وانت خبير بان الترديد في استدلال الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما اوحادثا ولذا امكنهم الترديد في كون جميع مالابد منه في وجوده حاصلا في الازل اولامع امتناعهم عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا (قوله ولا يلزم ازليته والا احتياجه الى امر آخر) اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل واما الثانى فلكون التعلق الازلى للارادة متمما لعلة وجوده فيما لايزال فان قلت هذا منساف لما فيه الكلام وهو ان لم يكن جميع مالابد منه في وجوده متحققا في الازل قلت لامنافاة بينهما لان مراد الفلاسفة من وجود الممكن المأخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلى واللاازلى لالوجود المخصوص الذى هو اللاازلى الحادث على ماظهر من سوابق الكلام ولواحقه وقد اشرنا اليه سابقا وظهر انه لايلزم من كون جميع مالابد منه في الوجود اللاازلى الحدوث متحققا في الازل كون جميع مالابد منه في مطلق وجوده اووجوده الازلى القديم متحققا فيه فاتقن هذا (قوله يوجد المعلول بهذه الصفة) اذلو وجد الموجود بصفة اخرى غير مااختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة فيكون المقتضى متخلفا عما يقتضيه والموجود موجود بلاسبب يقتضيه وكلاهما محال (قوله سواء كان مقارنا لوجوده اومتأخرا عنه) فانه لااستحالة في شيء منهما وما استدلوا به على امتناع تخلف المعلول عن علته من لزوم ترجيح

وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لايزال فنختار انه كذلك ولايلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول والقصر مثلا يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذى تعلق به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده اومتأخرا عنه

المناظرة بابطال توجه المنع المتوجه بان يقال هذا الجواب منع مقدمة غير معينة وهو خارج عن قانون التوجيه فلايقدح في شيء من مقدمات دليلنا وحاصل الجواب ان الابهام الواقع في جوابنا للابهام الواقع في دليلكم حيث لم تقيدوا الوجود بكونه ازليا اولايزاليا فلا نسلم انه منع مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة معينة على تقدير ومنع معينة اخرى على تقدير آخر كما فصلنا (**قوله** ولايلزم ازليته الخ) شروع في دفع محذور الاختيارين اى لايلزم ازلية الحادث على تقدير اختيار الشق الاول الذى هو كونه متمما ولااحتياجه الى امر آخر سوى هذا التعلق على تقدير اختيار الشق الثانى حتى يلزم خلاف المفروض اوالتسلسل ووجود الممكن بدون تمام علته فنفى لزوم احتياجه الى امر آخر مستلزم لنفى لزوم خلاف المفروض ولزوم التسلسل معا وما يقال في جوابه على تقدير اختيار الشق الاول راجع الى الجواب الاول المردود عنده فمدفوع بوجهين الاول ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على الوجود الازلى وحينئذ لايصح اختيار الشق الاول بوجه ولذا اختار الشق الثانى ههنا والثانى ان الشارح لم يلتزم كون وجود الممكن محالا في الازل كما اشرنا اليه في قوله القدرة تؤثر على وفق الارادة واشير بعد (**قوله** سواء كان مقارنا لوجوده الخ)

بعـلة متجددة فلو توجه الكلام الى عـلة تجددها سقط هذا القول بخلاف الاوصاف القارة والحق ان الازليـة عبارة عن الوجود بلااولية والكون على حالة بسـيطة بحيث يتقدس عن ان يكون هناك تقدر او امتداد او تقترن له نهايات وابعاد أو يتصور توسط حيث وتخلل قد اويتعقل سـبق ولحوق وامتياز حد عن حد فهو لاينفـك عن الوجوب بالذات والفعلية من جميع الجهـات فكل ماسوى البارى تعالى من الموجودات ليس يمكن ان يكون وجوده ازليا ولا ان يكون غائبا عنه تعالى بحال كما ورد فى الحديث ليس عنـد ربك صباح ومساء (قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان) استيناف لتقرير الجواب بحيث ينهض جوابا عن الاستدلال على تقدير اجزائه فى نفس الزمان فان الجواب الثانى لما كان مبنيا على كون الممكن زمانى

الوجود فهو لايستقيم فيما هو متعال عنه كالجواهر القدسـية ونفس الزمان ضرورة امتناع كونه واقعا فى حد منه فاشـار الى ما ذكره فى انموذجه وحاصله ان العالم بجميع اجزائه حادث وكائن بعد البطلان بعدية حقيقية لابالذات فقط قلت هـذه البعدية الحقيقية المرادة هى البعدية التى تكون بحسب الخارج ونفس الامر وليست من البعديات المشهورة وربما سماهـا المتكلمون بعدية بالذات وبعض العـارفين بعدية بالنفس وبعض المحققين بعدية فى الدهر وبعضهم بعدية فى الواقع والمقصود من هذه الاسماء المختلفة واحـد ولامشـاحة فى الاصطلاح والقبلية التى تقابلهـا لايتصف بهـا الا الواجب الوجود بالذات وهى القدم =

وقد يقـال ان الازل فوق الزمان ومعنى

الظاهر ان مراده سواء كان المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا او متأخرا عنه زمانا بان يكون الفاعل قديما والمعلول حادثا وفيه ان القديم لايستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور الحكمـاء والمتكلمين حتى قالوا ان منشأ الخلاف بين الحكماء والمتكلمين فى قدم العالم وحدوثه هو الخلاف بين الفريقين فى ايجاب الفاعل واختياره حتى لو قال الحكماء بالاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو قال المتكلمون بالايجاب لما وسعهم القول بالحدوث كما فى المواقف وشرحه وعلى هذا يمتنع وجود الممكن فى الازل عند المتكلمين كما قاله المجيب الاول نعم جوز الآمدى من المتكلمين استناد القديم الى الفـاعل المختار لكنه غير مقبول عند المحققين ومنهم الشـارح ولامخلص الا بان يقال بنى الكلام ههنا على مذهب الآمدى لتوسيع دائرة الجواب والتنبيه على صحة هذا الجواب وان لم يكن وجود الممكن فى الازل محالا كما ذهب اليه المجيب الاول ويمكن ان يحمل كلامه على معنى سواء كان ذلك المعلول مقارنا لوجود ذلك التعلق كما جوزه طـائفة من المتكلمين من ان تعلق الارادة بالحوادث وقت حدوثها لا فى الازل او متأخرا عنـه كما اذا كان التعلق ازليـا والمعلول فيما لايزال لكن على هـذا ليس لهذا التعميم فائدة يعتدبها فى المقام بخلاف المعنى الاول * واعلم ان اطلاق المعلول على ان وجود الممكن انما هو بالنسبة الى مجموع الفاعل وتعلق ارادته فان هذا المجموع علة تامة لوجوده لابالنسبة الى الفاعل فقط حتى يلزم ما احترز عنـه المتكلمون من اطلاق العلة على الواجب المختار (**قوله** وقد يقال ان الازل فوق الخ) قد يقال انه ترق من المنع الى الاستدلال معارضة لدليل الحكماء بان يقال الازلى منحصر فى الواجب تعـالى وصفاته لان غير الواجب زمانى يوصف بكونه فى الزمان ولاشئ

(على)

وجوده فى الوقت المتأخر عـلى وجوده فى الوقت المتقدم بلامرجح لايجرى ههنا لكون الارادة مرجحة (قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان الخ) لما كان الجواب الثانى المبنى على جواز تخلف المعلول عن العلة التـامة فى صـورة الاختيار على الوجه الذى قرر غير جار فى الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا فى وقت من الاوقات اراد ان يقرره على وجه يعم الزمان فمهد لذلك بعض المقدمات ثم صرح بالمقصـود بقوله والزمان من جملة الممكنات الخ وبمـا قررنا ظهر ان من جوز كون هذا الكلام معارضة فى مقابلة المستدل او نقضـا باختيار الشق الاول من الترديد فقـد جوز كون مايعـارضه ويناقضـه هذا الكلام كما يظهر بادنى تأمل

= على الحقيقة وماسوى الواجب بالذات متساوالقدم فى مسبوقية وجوده بالعدم بهذا النحو من السبق على ماهو الحق من القول بحدوث العالم واما البعدية المنفية بقوله لابالذات فقط فهى البعدية التى تثبت للمعلول بالنسبة الى العلة التامة اوالناقصة والتى تثبت لوجود الممكن بالنسبة الى عدمه والعوارض بالنسبة الى المهيئة ونحو ذلك وان كان النحو الثانى مما لم يحصله الشارح وتحقيق المقام وتحصيله ان العقل والنقل متوافقان والشريعة والحكمة متطابقتان على ان البارى جل شانه متعال عن الزمان وجميع اطوار كورة الامكان ومتقدم على جميع الموجودات وجملة الكائنات تقدما يستحقه لجلاله ويليق بعلو كماله من الوجوب بالذات والغنى المطلق والجود الفائق والوجود التام والنزاهة عن صفات المخلوقين ويكون نسبة الممكنات باجمعها والحوادث باثرها اليه سبحانه نسبة النقطة الواقعة فى حدود الزمان فكما ان الله سبحانه متقدم عليها وليس بالذات فقط اوبالزمان فكذلك ليس تقدمه على جميع الممكنات بالذات فقط اوبالزمان لانه عز وجل ليس طرفا لسلسلة الممكنات ولا معروضا للكائنات فله تقدم عليها سوى التقدم بالذات الذى يتصف به العلة بالنسبة الى معلولها اوالمهيئة بالنسبة الى عوارضها يعجز الوهم عن ادراكه ويعترف العقل بالقصور عن اكتناهه وانما حظ العقل الخالص التصديق بثبوته له بمعونة البرهان قال الشيخ فى التعليقات العقل يدرك ثلاثة اكوان الكون فى الزمان وهو نسبة الاشياء المتغيرة الى الاشياء المتغيرة والثانى الكون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو نسبة الثابت الى المتغير الاان الوهم لايمكنه ادراكه لانه رأى كل شئ فى زمان ورأى لكل شئ متى اما ماضيا اوحاضرا او مستقبلا والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر انتهى كلامه فالسرمد وهو الازل عبارة عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة على ماسبق غير مرة ولايفوت عنه شئ ويكون له كل شئ فى ذاته وهومع ماثبت من امتناع تمكنه وتنزهه ليس شئ من الامكنة والازمنة بغائب عنه وتقدمه على ماهو آخر سلسلة الحوادث هو تقدمه على ماهو اولها فلاينفك آخره عن اوله ولاابده عن ازله فليس من وسع الممكن الوجود وجودا سرمديا والكون كونا ازلياً وانما الموجود فيه الواجب بالذات على نحو خاص من التقدم الواقعى على جملة الكائنات وزمرة الجائزات فله المثل الاعلى وليس كمثله شى وهو السميع البصير فمهما تمكنت من تحصيل هذا المعنى امكنك التيقن بان ليس لمهيئة الممكن الوجود فى هذا الكون فله العدم فيه اذن على طريق نفى القيد لا النفى المقيد فهو مسبوق الوجود بالعدم الصريح مفقود الكون الواقعى فى طرف الخارج ونفس الامر فان قلت الست كنت فيما سبق افدت ان العدم لاهوية له ولاحقيقة بل هو عبارة عن بطلان الذات وفقدان الحقيقة ونفى محض وسلب صرف قلت قد استفدت غير مرة ان العدم انما شانه ذلك بما هوهو وفى حد ذاته ولكن له لا من هذه الحيثية ان لاياًبى عن التقدم والتأخر الاترى ان العدم فى الزمان انما يتعقل بان لايتحقق مصداق حمل الوجود فى الحقيقة التقديرية القوم ويتوهم حصوله فى الزمان اوفى حد منه اذا قيست تلك الحقيقة الى حدود المقدار الزمانى و الامتداد التجددى بعدم المصاحبة فان قلت هذا يجرى فى الحوادث الدهرية مثلا العقل الثانى ليس له الوجود فى مرتبة العقل الاول فله العدم فيها وبالعكس قلت العقلان سيان فى الكون الدهرى ولايتمايزان فى الف حدود الواقعى وانما يعرضهما نحو من التقدم والتأخر بالذات الذى يشاركه جميع العلل والمعلولات والواجب لايفوت عنه كال ولايغيب عنه خير بل هو محيط بجملة الموجودات فان قيل المعلول الاول لما كفى لوجوده من موجبة التام امكان الذاتى يجب ان يدوم وجوده ازلاً وابداً ولاينسد من تلقاء الواجب باب الفيض والخير اذ هو متعال عن تغير وجود وتجدد حال فلوكان مسبوق الوجود بالعدم الصريح الواقعى يلزم تخلف المعلول عن موجبه التام قلت المستحيل انما هو تخلف المعلول عن مقتضى العلة التامة وليس هو الوجود الازلى لان ذات الممكن آب عن الوجود الازلى اذ لايسعه وسعه لقصوره ونبوه عن قبول الكمال بجميع وجوهه وحديث التخلف مبنى على القصور

من الزمانى بأزلى يوصف بكونه فى الازل فلا شئ من غير الواجب بأزلى اما الصغرى فلان غير الواجب لكونه متغيرا ذاتا وصفة غير متعال عن الزمان بل داخل تحت تصاريفه بحيث يصرفه من حال الى حال وكل ماهو كذلك زمانى واما الكبرى فلان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون سابقا على الزمان والزمانيات فلا شئ من الازلى بزمانى وينعكس الى قولنا لاشئ من الزمانى بأزلى فيكون غير الواجب حادثا كل فى وقته على حسب ماتعلقت به الارادة الازلية بخلاف الواجب المتعال عن تصاريف الزمان ذاتا وصفة ولايخفى ما فى هذا التوجيه اما اولا فلان الخصم لايسلم كون العقول زمانية ولا كون الفلك المتغير الزمانى من جهة حركته حادثا ولا كون الازل فوق الزمان القديم عندهم ولا كون معنى الازلية ان يكون سابقا على الزمان القديم عندهم بل معناها عدم الاولية زمانا سواء كان سابقا على الزمان كما اذا كان الزمان حادثا اولم يكن كما اذا كان قديما بل جميع ذلك اول البحث فيكون معارضة مشتملة على المصادرة وكعب الشارح عال عن التعرض بنقل امثاله واما ثانيا فلانه لوكان معارضة لجعله من جملة الاجوبة المعدودة لينتظم فى مقام الجواب المنوع الثلاثة المنع والنقض والمعارضة وكذا ماقيل جواب باختيار الشق الاول ومنع لزوم القدم لانه انما يصح لو حمل الشارح الوجود فى دليلهم على مطلق الوجود كالمجيب الاول وقد حمله على الوجود الازلى بل الوجه انه جواب باختيار الشق الثانى اما اختيار الشق الاول منه ومنع لزوم وجود الممكن بدون تمام علته مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة فى الازل كافيا فى وجوده الحادث فى وقت معين وهو المتبادر من صيغة المضى فى قوله تعلقت به الارادة الازلية وفى قوله وقد تعلقت الارادة وحينئذ يكون كجوابه السابق المختار عنده واما باختيار الشق الثانى منه ومنع لزوم التسلسل مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة فيما لايزال كافيا فى وجوده الحادث من غير احتياجه الى امر آخر على ان يكون صيغة المضى لتقدم التعلق الحادث على الوجود الحادث بالذات لابالزمان وانما ذكر هذا الجواب بعد جوابه المختار لوجوه * الاول ان فيه نوع فائدة هى التعرض بنفس الزمان وبكيفية تقدم الواجب تعالى عليه لينقطع جميع عروق الشبهات كما ستعرف بخلاف جوابه * الثانى فيه نوع قصور هو كونه ساكتا عن الجواب المفصل الذى ذكره الشارح عن الايراد المذكور بقوله ولا يرد عليه الخ فان ذلك الايراد متوجه على هذا الجواب ايضا * الثالث ليشرع فى الجواب باختيار الشق الثانى من الشق الثانى لما عرفت من احتماله له ايضا ولاجل هذا الاحتمال والقصور اورد عليه السؤال المردد بقوله فان قيل لاشبهة الخ ثم اشار الى جوابه باختيار كل من شقى الشق الثانى فى دليلهم لايقال على تقدير حمله على المنع لافائدة فى التعرض بكون غير الواجب زمانيا بخلاف الحمل على المعارضة كما عرفت لانا نقول فائدته ان غير الواجب على تقدير اختيار الشق الثانى اى على تقدير ان لايكون جميع مالابد منه فى وجوده الازلى لايكون ازليا بل زمانيا حادثا فيه ولانسلم انه يلزم وجود الممكن بلا علة او يلزم التسلسل

من تحصيل معنى الازلية والتقدم السرمدى والتأخر الدهرى اذ ليس هناك امتداد وتقدر يكون حائلا بين الشئ وفاعله الموجب له فلو اطلق عليه التخلف فهو واجب التخلف الا ترى ان وجود المعلول واجب التخلف عن مرتبة وجود العلة وانما يحيل المتخلف حيلولة المقادير

ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لايوصف بكونه في الزمان كالايوصف بكونه في المكان فلاشيء غيره في الازل فانما يوجد على حسب ماتعلق به ارادته الازلية من تخصيصها الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات

لجواز ان يكون التعلق الازلي اواللايزالي كافيا في وجوده في وقته فقوله ان الازل فوق الزماني ومعنى كون الشيء ازليا الخ بمعنى انهما كذلك على تقدير ان لايكون جميع مالابد منه في وجوده الازلي حاصلا فيه لامطلقا فاندفع ماقدمنا مما فيهما هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (**قوله** فالواجب تعالى لماكان متعاليا الخ) قد عرفت ان المراد من التعالي والتنزه عدم تغيره فيه لاذاتا بان يحدث ذاته فيه ولاصفة بان يحدث صفة من صفاته الحقيقية فيه ولايلزم منه عدم مقارنته للزمان الحادث ولاعدم كون تعلق الارادة اوالتكوين زمانيا عندالقائلين بحدوث التعلق فلايرد صحة قولنا انه تعالى موجود وعالم في كل زمان بناء على ان حرف الجر يتعلق بمطلق المصدر لابالمصدر الحادث فقط ولاصحة قولنا انه تعالى خالق الطوفان في وقته لاقبله عندالقائلين بحدوث التعلق (**قوله** فلاشيء غيره) قد عرفت ان هذا التفرع بواسطة الكلام المحذوف بقرينة المذكور والمراد بالشيء الموجود عندالمتكلمين فلايرد الاعدام الازلية وبالغير ماهو المصطلح عندالاشاعرة لااللغوي فلايرد صفات الواجب التي ليست عين الذات ولاغيره (**قوله** والزمان من جملة الممكنات الى آخره) اشارة الى سؤال بابطال السند المذكور نشأ من قوله لايوصف بكونه في الزمان وهو ان الزمان الذي من جملة الممكنات لايوصف ايضا بكونه في الزمان والالكان للزمان زمان وننقل الكلام اليه حتى لايلزم تسلسل الازمنة التي بعضها ظرف للبعض الآخر واذاكان اتصاف الزمان بكونه في الزمان محالا مستلزما للتسلسل فلايجوز ان تتعلق الارادة بوجود الحادث في وقته المستلزم لذلك المحال فان الارادة انما تتعلق بالممكن لابالمحال وقوله وقد تعلق الارادة الازلية الى آخره جواب عنه بان ماذكرنا من قبل مخصوص بحدوث الزمانيات واما حدوث نفس الزمان فيجوز ان يكون بتعلق الارادة به بوصف التناهي لابوصف كونه في الزمان هذا اذا حمل اصل الجواب على المنع كما ذكرنا واما لوحمل على المعارضة فالسؤال معارضة على المعارضة باثبات ازلية الزمان بان يقال الزمان الذي من جملة الممكنات لايجوز ان تتعلق الارادة بوجوده في وقته وكل حادث يجوز ان تتعلق الارادة بوجوده في وقته ينتج من الشكل الثاني ان الزمان ليس بحادث بل قديم والجواب المذكور حينئذ بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة ببعض الحوادث مخصصاله بوصف التناهي لابوقته وعلى التقديرين فهذا الجواب من القائل انما يصح اذا كان تناهي الزمان ممكنا تتعلق به الارادة الازلية واما اذاكان ممتنعا بان يكون الزمان قديما مستندا الى الفاعل الموجب

(قوله ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان) وذلك لما قالوا ان الازلية هي الاولية والسابقية المطلقة (قوله فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان) وذلك لعدم دخوله تحت تصاريف الزمان وعدم تغيره بتغيره قال الحكماء ان المجردات ليست واقعة في الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو دعاء الزمان

وتحلل الحدود (قوله وقد تعلقت الارادة الخ) اشارة الى ماذهب اليه المحققون من ان الزمان موجود متناه فى جانب الماضى لا كما زعمه المتكلمون انه وهمى والفلاسفة انه غير متناه فاذا جاز ان يكون الارادة متممة لعلة وجود العالم فلتكن متعلقة لوجوده المسبوق بالعدم الصريح فلا يوجد الا على النحو الذى تعلقت به الارادة من التناهى وغيره (قوله فان قيل لا شبهة) اعتراض على الاستيناف السابق

وحاصله انه لو كان جميع ما لابد منه متحققا فى الازل يلزم قدم الممكن اذ هو على هذا التقدير غير مربوط الوجود بالزمان حتى يكون تعلق الارادة لوجود الممكن فى الازل غير متحقق فى الازل ولا يمشى

وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهى وليس الله متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزمانى حتى يقول انه متقدم على غيره بالزمان * فان قيل لا شبهة فى ان الارادة القديمة بذاتها ليست كافية فى وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم

القديم ولو بواسطة الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا بادر الخصم السائل الى اثبات ان الزمان قديم لا يقبل التناهى لانه متى فرض متناهيا يوجد الزمان قبله فلا يكون متناهيا فوجود التناهى يستلزم عدمه فلا يكون ممكنا تتعلق به الارادة وانما قلنا انه متى فرض متناهيا يوجد الزمان الى آخره لانه متى فرض متناهيا كان الواجب تعالى متقدما عليه بالزمان ومتى كان كذلك يلزم ان يوجد قبله زمان فاجاب عنه بقوله وليس الواجب تعالى الى آخره واعلم ان الزمان ان كان عبارة عن نفس المتجدد المعلوم كما هو ظاهر كلام الاشاعرة فكون الزمان من جملة الممكنات ظاهر لكنه غير مقبول عند المحققين وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم المنتزع من المتجدد كما هو التحقيق فى مذهب المتكلمين فكون الزمان من جملة الممكنات محل نظر بل هو موهوم محض معدوم فى الخارج الا ان يحمل على معنى كون منشأ انتزاعه من جملتها لكن على هذا لا وجه لقوله وقد تتعلق الارادة الازلية بوجوده المتناهى والحق فى الجواب ان الزمان وان كان موهوما منتزعا وغير موجود فى الخارج لكنه موجود فى نفس الامر والمراد من الممكنات ههنا اعم من الموجودات الخارجية ومن الموجودات النفس الامرية التابعة لوجود العالم بشهادة ان العالم الذى حكمنا بحدوثه مركب من الجواهر والاعراض وقد انكر المتكلمون وجود كثير من الاعراض النسبية والزمان الموجود فى نفس الامر لما كان منتزعا من المتجدد المتغير كان وجوده فى نفس الامر تابعا لوجود العالم فى الخارج كسائر الاعراض النسبية فلذا حكموا بكون الزمان موجودا عند وجود العالم لا قبله مع اتفاقهم على انه موهوم معدوم فى الخارج (**قوله** فان قيل لا شبهة الى آخره) ابطال لسند هذا القائل من جواز ان يكون تعلق الارادة بوجوده الحادث كافيا فى وجوده واختصاصه بوقته وانما تعرض بذات الارادة مع ان القائل صرح بتعلقها بناء على جواز ان يحمل كلام هذا القائل على جعل ذات الارادة من جملة ما حصل فى الازل وتعلقها حادثا كما هو احد

(قوله وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده) فى وقت معين فلا يوجد الا فيه لا يقال بناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة اذ لو كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول فى وقت معين لوجب ذلك المعلول موجودا فى ذلك الوقت المعين ازلا ذاتيا فيلزم كون ذلك المعلول ازليا اذ لا معنى بالازلى الا ما يوجد فيه بوجه من الوجوه وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع اللايزال مع الاول وانه بين البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول

فى وقت معين اقتضاؤها مسبوقية وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا فى الازل مناف لهذا (الاجوبة) الاقتصار على ما اشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا فيه (قوله وليس الله تعالى متقدما عليه) اى على غيره بالزمان حتى يلزم كونه تعالى واقعا فى الزمان على ما هو مقتضى التقدم الزمانى من كون المتقدم فى زمان سابق والمتأخر فى زمان لاحق فينافى هذا كون الزمان متناهيا بل تقدمه تعالى عليه تقدم بالذات على ما سيجىء (قوله فان قيل لا شبهة فى ان الارادة القديمة بذاتها الخ) رد لما هو مبنى هذا الجواب من جواز كون

بعدم الممكن فلابد من تعلقها وحينئذ لايخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا اوقديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانانقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل

الاجوبة المشهورة ههنا كانقله صاحب التهافت حيث قال واجيب عنه بوجوه احدها وهوالمشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر وهوانالانسلم ان جميع مالابد منه فى ايجاد البارى تعالى للعالم ان كان حاصلا فى الازل كان الايجاد حاصلا فيه وقولهم اذا كان جميع مالابد منه فى الايجاد حاصلا فى الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة مالابد منه الارادة التى من شانها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة مالابد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة واعترض عليه بانه لاشك ان نفس الارادة غير كافية فى حصول المراد الى آخر ماذكره الشارح (قوله وعلى الاول يلزم التسلسل لانانقل الكلام الى سبب هذا التعلق) الحادث سواء كان ذلك السبب تعلق ارادة بذلك التعلق اوشيئا آخر ونحن نقول اما اولا فلانه لاسبب لحدوث هذا التعلق لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذى بالنسبة الى ذاته يتساوى تعلق ارادته بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند احداث التعلق الاول بلاسبب يرجحه على التعلق الثانى فغاية مالزم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الآخر ولامحذور فيه نعم لوكان الفاعل موجبا كما زعمه الحكماء لاحتاج كل تعلق حادث الى سبب لكن ايجاب الفاعل باطل عند المتكلمين ولامثال هذا المقام ابطلوه ولانسلم ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة فان المسبوقية فيما عدا تعلق الارادة ألا يرى ان ارادتنا تتعلق بالشئ من غير ان تتعلق بذلك التعلق وماذكره الشريف المحقق فى بحث الممكن من المواقف من ان الترجيح من غير مرجح يستلزم الرجحان من غير مرجح حيث قال ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادة وان لم يسند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بسبب المرادات قلنا فحينئذ يلزم التسلسل فى التعلقات انتهى فمدفوع بان توجه السؤال المذكور فى حدوث التعلق بجانب معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول البحث فحينئذ لواورد علينا اما ان يحدث التعلق بسبب فيلزم التسلسل او بلا سبب فيلزم الرجحان قلنا نختار انه بلا سبب ولانسلم لزوم الرجحان وانما يلزم ذلك لولم يكن الفاعل مختارا فى تعلق ارادته بجانب معين فغاية اللازم هو الترجيح لاالرجحان وكيف يسلم المتكلمون ان احداث الواجب شيئا يحتاج الى سبب مع قولهم ان جميع الممكنات

فيه الجواب بان الارادة تعلقت فى الازل بوجوده فيما لايزال من الاوقات الآتية اذ على هذا التقدير لما فرض تحقق جميع مالابد منه يجب ان لاينفك وجود المعلول عن وجود العلة فقدمايوجب عروض التقدم على عدم المعلول بالوساطة وعدم ما يمنع من الوجود مع العلة على رأى الشارح ولهذا لم يرض بالجواب باختيار الشق الاول ولو فرض انفكاك وجود المعلول عن وجود العلة فى الازل فهناك حوادث متعاقبة متممة للعلة التامة سواء كانت تلك الحوادث هى التعلقات اوغيرها والشارح لم يرض بما اجيب به عن هذا الاعتراض وابقاه بالاجواب وكأنه لم يحصل معنى الازلية والجواب الحق عنه على ماعرفت ان الازل عبارة عن حالة يضيق وسع الممكن بالكلية عن الوجود عليها فوجود الممكن فى الازل ممتنع بالذات وانما يتصور تعلق الارادة بوجود الممكن

الارادة القديمة متعلقة بوجود الممكنات الزمانية فى اوقاتها او بوجود الزمان متناهيا باجزاءه خلاصة الدليل

وعلى الثانى يلزم قدم الممكن الذى تعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمى فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية وهى التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية اوعدمية بوقت دون وقت يحتاج الى مخصص بالبديهة واما التسلسل فى التعلقات

مستند اليه تعالى ابتداء يوجدها بلا شرط شئ آخر واما ثانيا فلو سلمنا ان حدوث هذا التعلق يحتاج الى سبب فلا نسلم لزوم التسلسل حينئذ لجواز ان للارادة تعلقين ازلى وحادث يجب اتباعه للازلى فيكون الازلى مرجحا للتعلق الحادث فى وقت حدوث الممكن وينقطع التسلسل ولا نقول ان التعلق الازلى متمم لعلة التعلق الحادث حتى يلزم ازلية ذلك التعلق الحادث بل نقول انما احدث الفاعل ذلك التعلق فى ذلك الوقت لان الارادة تعلقت فى الازل بوجود الممكن فى ذلك الوقت فلا يحدث هذا التعلق الا فى ذلك الوقت (**قوله** فقد اجيب عنه تارة الى آخره) يعنى فقد اجيب عنه تارة باختيار ان التعلق قديم ومنع لزوم القدم كما ذكرناه وقد اجيب عنه تارة باختيار ان التعلق حادث ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعلق امر عدمى مستغن عن المخصص وبمنع استحالة التسلسل اللازم وحينئذ فى كلامه اشارة الى ان ما اسلفه من الجواب المرضى مما ذكره المتكلمون فانه قريب من جواب المحقق الطوسى حيث قال نختار ان جميع مالابد منه للبارى تعالى فى ايجاده العالم حاصل فى الازل من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم فحينئذ لو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لاوقت محققا قبل العالم حتى يطلب لحدوثه وقت مرجح بل الزمان هناك وهمى محض لا وجود له الا مع اول العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم فى مكانه الذى وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذى حدث فيه انتهى ويتوجه عليه ما قدمناه من ان الايجاد الذى هو التأثير اللازم للعلة التامة اذا تأخر زمانا فقد انفك عن العلة التامة فلا تحقق العلة التامة فى الازل وفيه ايضا اشارة الى التعريض بالمجيب بان الواجب عليه ان يجيب بما قدمنا لا بهذا الجواب الفاسد (**قوله** فلا يحتاج الى امر مخصص) هذا سند المنع القائل بانا لا نسلم لزوم التسلسل حينئذ كيف والتعلق المذكور لا يحتاج الى سبب آخر وقوله ان التعلق امر عدمى تنوير السند والشارح ابطل ذلك السند وحكم بان بطلانه بديهى لا يحتاج الى دليل ويتجه على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب آخر ليس لكونه امرا عدميا بل لكونه صادرا من الفاعل المختار ويتجه على الشارح ان احتياج كل صفة الى سبب انما يتم اذا كان محدث تلك الصفة فاعلا موجبا ودعوى البداهة غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين فى وقت معين ان احتاج الى مرجح فيحتاج اليه فى التعلق الازلى ويلزم التسلسل فيه وحينئذ

فيها لا يزال (قوله فقد اجيب عنه تارة الخ) واخرى بان المخصص تعلقات الارادة الغير المتناهية على ما اشار اليه بقوله واما التسلسل فى التعلقات الخ وحاصل هذا الجواب ان الارادة تعلقها بوجود العالم حادث فيما لا يزال فلا يلزم التسلسل فى التعلقات لكون التعلق امرا عدميا لا يستند الى علة (قوله بوقت دون وقت الخ) انت تعلم ان الكلام كان فيما فوق الزمان ولا وقت هناك فايراده فى هذا المقام ليس على ما ينبغى ولعل اراد به بالوجود فيما لا يزال دون الوجود فى الازل (قوله يحتاج الى مخصص) وذلك لانه لما فرض انه مرجح لغيره ومتصف بكونه غير حاصل قبل

(قوله فقد اجيب عنه تارة بان التعلق الخ) الجواب الحق عنده هو ما مر من كون الارادة القديمة متعلقة فى الازل بوجوده الحادث وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة فلعل الباعث على ايراده بيان ضعف ما اجاب به غيره ورده

بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة فى ذلك الوقت وهكذا حتى تكون ارادة وجود الممكن فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده فى ذلك الوقت وارادة ارادة وجوده فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة ارادة تلك الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدأ وتنتهى من جانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى تنتهى الى الاستعداد القريب الذى يلى المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس

يبطل جوابه الاول المختار عنده وان لم يحتج اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق بين التعلقين تحكم ظاهر (**قوله** لانه اراد) ظرف مستقر خبر يكون وقوله وأراد ارادة عطف على اسمه وقوله لانه أراد ارادة الى آخره عطف على خبره وقوله من جانب المبدأ الاولى فيه من جانب الازل الا انه اشار به الى منشأ توهم الانحصار بين الحاصرين (**قوله** وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة الى آخره) اذ بعد حصول الارادة المرادة تزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل الحاصل فيتعاقب التعلقات وفيه انه يجوز ان تتعلق الارادة قبل حصول التعلق بحصوله وبعد حصوله ببقائه فالوجه ان مراده يجوز ان يكون تلك التعلقات متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين فى هذا الجواب وحينئذ يكون الحال كما يقول الفلاسفة من جواز تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على الهيولى العنصرية ثم ان هذا الكلام من المجيب صريح فى ان جوابه الزامى لاتحقيقى فلا يرد عليه ابطاله بجريان برهان التطبيق كما لم يرد على الشارح فيما سبق وفيما بعد (**قوله** مع قطع النظر عن جريان برهان الى آخره) يعنى ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا فى الامور الاعتبارية لكن آحادها موجودة فى نفس الامر من غير فرض فارض كل من آحادها ممتاز عن الآخر فى الواقع والبرهان المذكور يجرى فى كل سلسلة متميزة الآحاد داخلة تحت الوجود النفس الامرى وان لم يكن من اعيان الموجودات وقولهم بجواز التسلسل فى الامور الاعتبارية ليس فى مثل تلك السلسلة بل فى السلسلة التى آحادها تحدث بالانتزاع كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار اذ قد اورد على الملازمة بان لاملازمة بين الشيئين اصلا لان تلك الملازمة ان كانت لازمة للملزوم كان بينها وبين الملزوم ملازمة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل وان لم تكن لازمة جاز انفكاكها عن الملزوم وحينئذ يجوز ان ينفك اللازم عن الملزوم فيلزم ان لايكون الملزوم ملزوما واللازم لازما واجيب باختيار الشق الاول ومنع استحالة التسلسل اللازم بناء على انه تسلسل فى الامور الاعتبارية اى الحاصلة بالاعتبار والانتزاع فان كل ملازمة منها انما تحدث

والبعد وكونه مرجحا لهذا دون غيره (قوله بان يكون مخصص الخ) ولايذهب عليك انه مع كونه موجبا لكونه تعالى محلاً للامور المتجددة وباطلاً ببرهان التطبيق وغيره لايجدى نفعا فانه كما انه لابد لكل واحد من آحاد التعلقات من مرجح لابد بجملتها ايضا من مرجح فحينئذ ينقل الكلام الى ترجح هذه السلسلة من التعلقات المنتهية الى تعلق الارادة بالوجود فيما لايزال على السلسلة الاخرى المنتهية الى تعلق الارادة بالوجود فى الازل والحق ان التعلق امر اعتبارى ينتزع بعد تحقق المراد بالنسبة الى الارادة (قوله الاستعدادات الغير المتناهية الخ) وهى عندهم شروط لوجود المعلول والحركات الفلكية شروط لاستعداده وليست بشروط له حقيقة بل هى معدة لوجود المعلول (قوله فقد قيل) هذا القول على محاذات ماذكره السيد الشريف قدس سره فى حواشى

لانحصار الوجودات لانحصار الغير المتناهية بين المهيئة والوجود المفروض اولا

الارادة وتعلقها الذى يلى الممكن * قلت وانت تعلم ان لاانحصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب ويتوارد عليهـا تعلقات مترتبـة غير متناهية على نحو تعـاقب الاستعدادات الغير المتنـاهية على المادة فليست الارادة ولا المريد طرف السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان صدر عن بعض من يعقد عليه الانامل بالاعتقاد * والوجه الثالث من الايراد على دليلهم النقض بما اعترفوا بحدوثه بان يقال هذا الدليل يقتضى ان لا يوجد شئ

فى الذهن بتوجه الذهن الى الجانبين فمتى ينقطع التوجه تنقطع آحاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى لا يقف عنـد حد وهو جائز عند الكل لا بمعنى اية جمـلة اخذت من آحادها الموجودة فى نفس الامر كان الباقى ازيد من المأخوذ وهو اللازم ههنا كيف وقد توقف وجود العالم على انقضاء جميعها وذلك محال بجريان البرهان ونحن نقول هذا الجواب باطل مستلزم للنقيضين ايضا اذ على تقدير تعاقب التعلقات يكون كل تعلق حادثا زمانيا فعلى تقدير حدوث غير الواجب يلزم قدم البعض الذى هو الزمان الا ان يقـال غاية اللازم قدم نوع الزمان المستلزم لقـدم شخص الارادة القديمة ولا محذور فيه اذا كان هذا الجواب جوابا الزاميا للحكماء كجواب الشارح فيما سبق ويأتى منه فيما بعد من جواز حدوث العالم بمدات سابقة غير متناهية لكن المجيب ههنا اتى بهذا الجواب فى مقام الجواب التحقيقى المطابق لمذهب المتكلمين القائلين بان لا شئ من اشخاص العالم وانواعه واجناسه بقديم فلا يطابقه قوله بل ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب فلا يكون طرف السلسلة اذ الطرف لا يقع فى الوسط قطعا ولجريان هذا الدليل فى المريد اخذه فى التفريع قطعا لجميع الاحتمالات (**قوله** وهم ظاهر) قطعى البطلان فيكون ابطالا لمقدمة معينة غير مدللة من مقدمات دليل ابطال السـند وهو غصب غير موجه الا ان يحمل على مذهب من يجوز الغصب او يحمل على اثبات صحة السند ليكون معارضة لمن يدعى بطلانه او على النقض الاجمالى لدليله بانه لو صح جميع مقدماته لصح الحكم بلزوم الانحصار وذلك باطل (**قوله** يعقد عليه الانامل) كما هو العادة عند تعـداد الامور المهمة كالفضلاء (**قوله** والوجه الثالث) من الايراد على دليلهم النقض الاجمالى باجرائه فى قدم الحادث اليـومى مع تخلف حكم المدعى عنـه وهو القدم بان يقال هذا الحـادث اليـومى قديم اذ لو كان حادثا فاما ان يكون جميع ما لا بد منه فى وجوده الازلى حاصلا فى الازل فيلزم قدمه مع حدوثه اولا يكون ويكون حادثا بدون حدوث شئ آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علتـه اويكون حادثا بسبب حدوث شئ آخر فيلزم التسلسل واللوازم باسرها باطـلة فتعين انه ليس بحـادث بل قديم بالفعل مع انه ليس بقديم فلو صح هذا الدليل لكان جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان وهذا الاجراء مبنى على التقرير الثـانى من التقريرين اللذين قدمناهما فى تقرير اصل دليلهم وهو

وانما حاصل كلامهم ان كل حادث لا يمكن تحقق جميع ما لا بد له منـه فى الازل والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة واذ لا يمكن الوجود بدون تمام العلة فوجوده مشروط بوجود حادث وننقل اليه الكلام وهلم جرا فيثبت ارتباط الحادث بالقـديم بواسـطة حوادث غير متناهيـة فيتمكنون من اثبات قدم ما ادعوا قدمه عـلى التفصيل المذكور فى صدر المبحث

(قوله فليست الارادة ولا المريد) اشار بقوله ولا المريد الى نسبة تعلقات الارادة اليها كنسـبة تلك التعلقات الى المريد اذ لا يتأتى واحد منهـا بدون واحد منهما فكما ان المريد ليس حاضرا لها لعدم كونه طرف السلسلة فيها كذلك الارادة ليسـت حاضرة لها لعدم كونهـا طرفا لسلسلتها ايضا وان صدر عن بعض من يعتقد عليه الانامل بالاعتقاد وقال المحقق الشريف فى حاشية شرح حكمـة العين فى مبحث اثبـات الوجود الذهنى ان كون الماهية

(قوله واجيب عنه) الجواب ليس مما يرضاه الحكماء اصلا اذ لايقولون انه لوكان العالم حادثا لزم التسلسل (قوله فهى ذات جهتين) الحركة عندهم تطلق على معنيين الاول كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحالة يصح ان يفرض له فى كل آن من آنات وجوده فرد من المقولة وهى حالة شخصية سارية فى جميع اجزاء المحل منقسمة بانقسامه وهو الحركة بمعنى التوسط والثانى الحيثية التى تلزمها باعتبار نسبتها الى حدود المسافة وهو الحركة بمعنى القطع والمعنى الاول امر ثابت مستمر من المبدأ الى المنتهى موجود

فى الخارج يمكن ارتباطه بالقديم واستناده اليه من غير

من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال واما التسلسل فى الحوادث اليومية فتسلسل فى الامور المتعاقبة ولايجامع المتقدم منها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فهى ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد

الملايم لقول المجيب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره الى آخره كما لايخفى (قوله واجيب الى آخره) تلخيص الجواب عن النقض المذكور بمنع الجريان بان يقال نختار الشق الثالث ونسلم لزوم التسلسل لكن نمنع استحالة التسلسل اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث بعض العالم لامن حدوث العالم باسره ويجوز الاول دون الثانى اذ لما كان بعض العالم قديما جاز ان يوجد هناك سلسلة المعدات الغير المتناهية الناظمة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية بخلاف ما اذا لم يكن شئ من العالم قديما فالتسلسل اللازم فى حدوث العالم باسره تسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال عند الكل والتسلسل اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل فى الامور المترتبة المتعاقبة وهو ليس بمحال عند الحكماء لجواز ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التى هى ذات جهتين كما يشير اليه وانما تعرض بالفرق بين التسلسلين لئلا يعود الخصم عليه بان يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم حكموا ببطلانه فى اصل دليلهم فمنع الجريان ههنا مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل فى دليل الجريان قابل للمنع دون التسلسل فى اصل دليلهم (قوله فهى ذات جهتين الى آخره) يعنى لايمكن ان يكون القديم فى ذاته علة للحادث والالزم ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا بل لابد من امر يتوسط بينهما ولابد ان يكون ذلك الامر ذات جهتين بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدر الحادث عن القديم وماذاك الا الحركة التى هى كيفية دائمة فى الفلك ازلا وابدا وموجبة لتجدد اوضاع الفلك بالنسبة الى الارض والافلاك الاخر فهى من حيث دوامها صادرة عن القديم من غير لزوم شئ من المحذورين ومن حيث ايجابها لتجدد اوضاع الفلك يكون واسطة فى صدور الحوادث عن القديم

واسطة والمعنى الثانى امر ممتد فى الخيال متجدد يتصف بالقرب والبعد بالنسبة الى الطرفين يصلح ان يكون مبدأ لصدور الحادث فالحركة الفلكية من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها يستند اليها الحوادث

المفروض اولا (قوله واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المجتمعة فى الوجود) وذلك لان تعاقب الامور الى غير النهاية انما يتأتى عندهم بالحركة السرمدية التى لايتأتى الا بعدم الجسم المتحرك بتلك الحركة وحدوث العالم باسره ينافيه فيكون التسلسل اللازم منه تسلسلا فى الامور المجتمعة (قوله فهى ذات جهتين الاستمرار الخ) تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها جهتان احدهما حيثية ذاتها وهى كون الجسم بحاله يصح ان يفرض له فى كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض فى الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهى بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة التى تلزمها باعتبار اضافتها الى حدود المسافة وهى بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة فى كل آن غير المفروضة فى آن الآخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث

(قوله وانت مماسبق خبير) قدسبق ان ليس بشئ (قوله بعض تصانيف ابن تيمية) ابوالعباس احمد بن تيمية من افاضل الحنابلة الذين يقولون بالجهت والمكان ومن اصحاب الحديث ولما كان مذهبه اثبات المكان للواجب وهو العرش فى زعمهم لم يمكن له القول بحدوث العالم بجميع اجزائه فاكتفى بحدوث الاشخاص وقنع به عما وجب عليه فى الباب (قوله قال الامام حجة الاسلام) اورد عليه بانهم لايقولون بوجود حادث فقط بل الحوادث لااول لها عندهم والحركات غيرمتناهية فلايتوجه عليهم هذا الايراد واجاب عنه الشارح فى بعض كتبه بان كلامه مبنى على ماتقرر عنده من بطلان التسلسل مطلقا فات فحينئذ يرجع الامر الى الوجه الخامس وكانه لم يتعرض له ههنا لذلك واجاب باثبات لزوم التسلسل فى الامور المجتمعة المترتبة

صارت واسطة فى صدور الحادث عن القديم وانت مماسبق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصى فى شئ من اجزاء العالم بل القدم الجنسى بان يكون فرد من افراد العالم لايزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمية القول به فى العرش وقال امام حجة الاسلام ردا لجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث

وهذا كاترى مبنى على زعمهم الفاسد من كون الفاعل موجبا فى افعاله (**قوله** وانت مماسبق خبير الى آخره) وانما اعاده ههنا لكون الجواب السابق عن النقض مبنيا على مذهب الحكماء فى جواز التسلسل فى الامور المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا الجواز عندهم فيجوز ان يكون حدوث العالم باسره بهذا الطريق الجائز وللتنبيه على ان تجويز القدم الجنسى بهذا الطريق ليس مجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب بعض المتأخرين فى مجموع العالم ومذهب ابن تيمية فى العرش (**قوله** من اجزاء العالم) الاولى من افراد العالم لانه يوهم ان العالم المأخوذ فى محل النزاع هو المجموع المركب من الافلاك والعناصر وليطابق قوله بان يكون فرد من افراد العالم (**قوله** وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) حاصل رد الامام الغزالى ابطال لسندهم القائل بجواز ان يقع التسلسل فى الامور المتعاقبة بواسطة الحركة ذات الجهتين فى منع الجريان بان يقال لايجوز ان يكون الحركة واسطة بين القديم الموجب فى افعاله وبين الحوادث المعينة اذ لوكانت واسطة بينهما فاما ان تكون تلك الواسطة ذات الحركة الدائمة ازلا وابدا مع قطع النظر عن تجددها وهى الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا انها صفة واحدة بالشخص دائمة فى الفلك ازلا وابدا واما ان تكون الحركة باعتبار تجددها مثل الدورات المتعاقبة بان تكون الحركة باعتبار كل دورة حادثة معينة واسطة بين القديم والحادث المعين من الحوادث والثانى باطل لانا ننقل الكلام الى سبب تلك الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة

العوارض اللازمة فهى من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث (قوله وانت مما سبق خبير الخ) اى وانت مما سبق من انه يجوز ان يجعله الامر الحادث الذى هو علة الحدوث معدا للوجود اللاحق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه بتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه وذلك بان يكون اشخاص المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة بذواتها فى الوجود والحدوث وواسطة بعضها فى صدور بعض آخر عن القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم من ذلك ليس الا كون فردما وهو الذى يسمونه الفرد المنتشر قديما وذلك لايستلزم الا كون (وكذا) الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه انما المحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم (قوله وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمية) هو من المجسمة القائلين بكونه تعالى فى جهته ومكان قال انه لافرق عند بداهته العقل بل ان يقال هو معدوم او يقال طلبته فى جميع الامكنة فلم اجد فاستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى يكون العرش مكانا له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص بخصوصه منه قديما قال بقدم الجنس وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية

وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلوكانت واسطة بين القديم والحادث المعين الموجود فى وقت دون وقت يلزم اماقدم الحادث اوحدوث القديم اوكون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة فى صدور ذلك الحادث المعين فى وقت دون وقت والاولان باطلان بالبداهة وكذا الثالث باطل لاستلزامه الرجحان من غير مرجح وبيان ذلك انذات الحركة مع قطع النظر عن تجددها امان تكون كافية فى افاضة الوجود على ذلك الحادث اولاتكون وعلى الثانى لاتكون واسطة فيحتاج الى واسطة اخرى وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث كالحركة اوحدوث الحركة كالحادث او تخلف المعلول عن العلة التامة فى بعض الاوقات والكل باطل ولما توجه ان يقال يجوز ان تكون تلك الحركة مركبة من اجزاء متخالفة الحقيقة وتكون تلك الحركة باعتبار كل جزء منها واسطة فى صدور حادث معين بان يكون مقتضى طبيعة ذلك الجزء التوسط فى ذلك الوقت الحادث لافى الازل ولافى اوقات اخر اشار الى بطلانه ايضا بان الفلك متصل بسيط عندهم فلايعرضه الكيفية المركبة من اجزاء متخالفة بالنوع للقاعدة المقررة عندهم من ان الواحد لايصدر عنه الاالواحد بل جميع اجزائها الفرضية الحالة فى اجزاء الفلك متشابهة متماثلة متحدة فى الحقيقة النوعية فلايكون بعض تلك الاجزاء واسطة فى صدور حادث معين فى وقت دون وقت والبعض الآخر واسطة فى صدور حادث آخر فى وقت آخر غيرهما دون وقت بل لابد من اتفاقها فى التوسط فى وقت واحد بل فى التوسط فى صدور معلول معين للقاعدة السابقة ولما امتنع احتمال توسط الحركة بينهما فقد بطل سندهم المذكور وبهذا البيان ظهر امور * الاول ان ليس مراد الامام من اجزاء الحركة الدائمة اجزاءها فى امتداد المسافة اذليس لها فى ذلك الامتداد اجزاء ولاجزئيات لعدم تبدل افرادها لكونها فردا شخصيا دائما ازلا وابدا بل اجزاؤها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه فى حاشية التجريد حيث قال لاجزء لها فى امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحرك ومن غفل عنه اورد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لاتقبل القسمة اصلا ثم اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء ان لايكون لها اجزاء متخالفة وهذا المعنى السلبى لايقتضى وجود الاجزاء * الثانى ان معنى تشابه الاجزاء ماهو المتعارف عندهم من التماثل الذى هو الاتحاد فى النوع ومن غفل عنه قال معناه عدم اختلافها بالسرعة والبطء ولايخفى ان السرعة والبطء من اوصاف الحركة بمعنى القطع لامن اوصاف الحركة بمعنى التوسط وان اراد ان معناه عدم اختلافها فى اقتضائها السرعة والبطء ففيه ان اجزاءها عند المنطقة تقتضى السرعة وعند القطبين تقتضى البطء كما قيل والجواب عنه ان الاجزاء المتماثلة لاتختلف فى اقتضاء السرعة والبطء فى الموضعين ليس لاختلاف الاجزاء فى الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل لما هو ازيد منه اوانقص على تقدير تلك الحركة الواقعة على قطبين معينين حتى لوكان الامر

(قوله صدر من مستمر متشابه الاجزاء) قديتوهم ان المراد منه ان لايكون متخالفة الاجزاء فيشمل ما لم يكن له اجزاء اصلا والا فقدسبق ان التوسط لايقبل القسمة اصلا ورد بان الحركة بمعنى التوسط سارية في جميع اجزاء المتحرك منقسمة بانقسامه فهي ذات اجزاء متشابهة ﴿٨٦﴾ وذلك لاينافي عدم انقسامها بانقسام المسافة

انها مستمرة اومن حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل

بالعكس بان يكون كل من تلك الاجزاء في محل آخر كان السرعة والبطء في محلها ايضا على تقدير تلك الحركة * الثالث ان مراده بالاجزاء هو الاجزاء الفرضية كاجزاء الفلك المتصل لاالاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل * الرابع ان اسناد الصدور الى الحركة المستمرة من قبيل اسنادالى السبب على تقدير كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة في صدور شيء عن القديم في بعض الاوقات دون بعض * الخامس ان هذا الجواب من الامام مبنى على تسليم اصولهم الفاسدة كما اشرنا في اثناء التقرير ولذا اجيب عنه بان هذا التسلسل جائز عندهم * السادس انهم صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار تجددها ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة توسيعا لدائرة الابطال بابطال جميع احتمالات كون الحركة واسطة بينهما * السابع فائدة التقييد بقوله متشابه الاجزاء بقي ان ما ابطله الامام سند اخص في الواقع لجواز استناد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة او تصورات متعاقبة لمجرد لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان سندا مساويا بل لازما لسلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية عندهم فيفيد ابطاله الزامالهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب الزامي لاتحقيقي ولايرد عليه انه ابطال للسند الاخص (قوله فكيف صدر الى آخره) استفهام انكاري للكيفية ونفي الكيفية كناية عن نفي الصدور المستلزم لوجود كيفية من الكيفيات المستمرة والكيفية اللغوية التي يجاب بها عن السؤال بكيف لايجب ان تكون كيفية مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل شاملة لغيرها تقول في جواب من قال كيف وجدت زيدا وجدته فاعلا اومنفعلا او قائما الى غير ذلك فلايتجه ان نفس الحركة المستمرة كيفية لاتتصف بكيفية اخرى مع ان عدم الاتصاف محل نظر بناء على جواز قيام العرض بالعرض عند الحكماء ولوسلم فيجوز ان تكون كيفية الشيء ولوسلم الكل فامثال هذه العبارة كناية عن نفي الفعل المتأخر وان لم توجد الكيفية للكيفية ههنا كما ان طويل النجاد كناية عن طول القامة وان لم يكن له نجاد (قوله فما سبب تجددها الى آخره) استفهام حقيقي عن جنس سبب الجزء المتجدد الحادث من اجزاء الحركة بانه حركة ايضا اوشيء آخر اذ لابد لكل حادث موجود من علة حادثة لاستحالة ترجح

(قوله فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء) وهو الحركة بمعنى التوسط الحالة في ذات الفلك المنقسمة بانقسامه في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المتحرك على مايشهد به الحس وعدم انقسامها في امتداد المسافة بانقسامها لايقدح في ذلك قطعاً ومعنى تشابه اجزائها عدم اختلافها بسرعة وبطوء في امتداد المسافة بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر بطلان ماقيل ان الحركة بمعنى التوسط لاتقبل القسمة اصلا فمعنى تشابه الاجزاء هو ان لايكون له الاجزاء متخالفة سواء كان له اجزاء اولم تخالف لايكون له اجزاء اصلاانتهى (قوله فما سبب تجددها في نفسها) يعني كما ان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى سبب في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها

الى سبب فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار (الممكن) فلاتحتاج الى علة اصلا قلنا انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة التي يخترعها العقل كزوجية الخمسة بل هي من الامور التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون اتصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجاً الى علة قطعا

الممكن بنفسه الى احد طرفي الوجود والعدم وليس تلك العلة نفس ذلك المتجدد لاستحالة علية الشيء لنفسه بل هي امر آخر لا محالة فان قالوا سببه غير الحركة بطل قولهم ليس مبدأ الحوادث الا الحركة التي هي ذات جهتين وان قالوا سببه الحركة الحادثة مع ذلك الجزء المتجدد فقد احتاجت الحركة الى حركة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة مع الجزء المتجدد في الوجود بل على تقدير الشق الاول ايضا يلزم التسلسل المذكور في الاسباب هذا هو ظاهر كلام الامام وتلخيص كلامه انهم جعلوا سلسلة الدورات الغير المتناهية مثلا معدات واسبابا لسلسلة الحوادث المتعاقبة في العنصريات وغفلوا عن ان نفس تلك الدورات حوادث متعاقبة تحتاج الى اسباب حادثة أخر ايضا فحينئذ يلزم التسلسل باعتبار كل دورة معينة منها وانما لا يلزم لو لم يحتج تلك الدورات الحادثة الى اسباب أخر وليس كذلك لما عرفت ويرد على الامام ان لا جزء للحركة بمعنى التوسط في امتداد المسافة وانما الجزء المتجدد للحركة بمعنى القطع وهي امر موهوم عندهم لا موجود وكذا جزؤه المتجدد فلا يحتاج الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع المتصلة في نفسها ليس لها اجزاء محققة بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل القار فلا يحتاج شيء من تلك الاجزاء الى سبب ويجاب عن الاول بان الحركة بمعنى القطع وان كانت موهومة عندهم لكنها ليست من قبيل ما يخترعه الوهم من عند نفسه كانياب اغوال بل لها وجود في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج بناء على ان لها منشأ في الخارج يرسمها في الوهم وهو الحركة بمعنى التوسط المسماة في الفلك بالآن السيال وكل موجود حادث ولو في نفس الامر يحتاج الى سبب حادث في نفس الامر وعن الثاني ان الاجزاء الفرضية موجودة في ضمن وجود الكل فلها نحو من الوجود المقابل للعدم كما حققه الشارح في بعض كتبه والكل ليس بشيء اما السؤال بوجهيه فلان الحكماء لم يجعلوا نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدات لسلسلة الحوادث العنصرية بل لوازمها الموجودة في الخارج بل مرعية من الاتصالات الفلكية كالاجتماع والمقابلة والتثليث والتربيع الواقعة بين السيارات وبينها وبين الثوابت حيث اثبتوا لتلك الكواكب في هذه الحالات تأثيرات متخالفة في العنصريات بسببها تتفاوت الاستعدادات فمراد الامام ايضا اثبات التسلسل في اسباب تلك الاتصالات الحادثة الموجودة في الخارج المنفصلة بعضها عن بعض ولو سلم ان مراد الامام نفس الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست بموجودة في الخارج مع وصف الامتداد لا مطلقا كيف وقد خرج اجزاؤه الى الفعل متعاقبة وسيجيء من الشارح ان ما وجد آحاده متعاقبة له نحو آخر من الوجود الخارجي واما الجواب عن الاول فلان الحركة الغير الموجودة في الخارج لا تكون معدة مؤثرة في عالم العناصر ولا سببا قريبا لتأثير الكواكب بل سببه القريب هو الاتصالات واما الجواب عن الثاني فلان الاجزاء الفرضية اذا كانت موجودة في ضمن وجود الكل لا بوجودات مستقلة اخر

(قوله قلت) حاصل هذا القول اثبات لزوم التسلسل في الامور المجتمعة المترتبة بما

واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجود اجتماع الآحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء شيء

لم تكن تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل قديم (**قوله** واعترض عليه الى آخره) جواب عن ابطال السند المذكور باختيار الشق الثاني من ترديد الامام وتسليم لزوم التسلسل في الاسباب ومنع بطلانه مستندا بان التسلسل اللازم ههنا ايضا تسلسل في الامور المتعاقبة لا في الامور المجتمعة ليكون محالا وانت خبير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على المجيب عن اعتراض الامام من طرفهم بيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب كل متجدد لاحق متجدد آخر سابق عليه بان يكون كل دورة سابقة مثلا علة معدة للدورة المسبوقة فغاية ما لزم ههنا ايضا هو التسلسل في الامور المتعاقبة لا في المجتمعة (**قوله** قلت التجدد الى آخره) جواب عن الاعتراض السابق باثبات الممنوع الذي هو استحالة التسلسل اللازم بتحرير ان مراد الامام من التسلسل الذي الزمه لكلامهم هو التسلسل المستحيل عند الكل وهو تسلسل الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك لازم بان يقال اذا كان مبدأ الحوادث هو الحركة من حيث تجددها الذي هو انقضاء بعض الاجزاء وحدوث الآخر يلزم عدم جزء من الحركة وكلما عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة اما في حال عدم الجزء او في حال وجوده ينتج انه اذا كان المبدأ هو الحركة من حيث تجددها يلزم ذلك التسلسل المحال اما الصغرى فظاهرة اذ لو لم ينعدم شيء من اجزاء الحركة لم تكن الحركة مبدأ من حيث التجدد واما الكبرى فقد بينها بقوله فاذا عدم جزء من الحركة فلابد لعدمه الى آخره ثم انه تعرض بمعنى التجدد لانه في الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديدا كما في قولهم الفعل المضارع موضوع للتجدد فحينئذ لا تعرض في كلام الامام لعدم الجزء الحادث مع انه سيجد التسلسل اما في حال عدمه او في حال وجوده بخلاف ما اذا كان بمعنى حدوث شيء بعد عدم شيء آخر قبله ففيه تحرير المراد بالتجدد ايضا وههنا بحث شريف لا يخل هذا المقام بدونه وهو ان ما ذكره ههنا لا تعلق له بقدم العالم وحدوثه ولا بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة وعدم جوازه ولا بتوسط الحركة في صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها بل هو على كل تقدير جار في امتناع عدم جزء من الحركة بل في امتناع عدم كل حادث بان يقال مثلا لا يجوز ان يكون زيد معدوما بعد وجوده اذ لو عدم فلابد لعدمه الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او كلاهما والكل محال مستلزم للتسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود اما حال عدمه او حال وجوده فلو صح هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع عدم بعضه بعد وجوده وهو محال والجواب ان مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام

يعترفون به من وقوع التسلسل في الامور المتعاقبة (قوله التجدد) حاصله ان التجدد لا يتصور الا بالوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود واذ لولا ذلك لكان اما ثابتاً او معدوماً بالكلية فلا يكون متجددا وسبب العدم لا يجوز ان يكون الحادث السابق عليه لا باعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبار الوجود والعدم جميعاً فان مجموعها علة لوجود ذلك الحادث ومتمم لها فلابد ان يستند الى حادث آخر الى آخر ما ذكره والجواب عنه ان الارادة الجزئية مثلا متممة لعلة وجود وضع جزئي فاذا حصل هذا الوضع انتفت تلك الارادة وبانتفائها انتفى ذلك الوضع وتحققت ارادة اخرى جزئية ووضع آخر جزئي وهكذا او ذلك لان مقتضى الارادة انما هو حدوث الوضع الجزئي فانتفاء هذا الوضع في الآن الثاني لانتفاء علته حيث لم يتعلق الارادة الا بوجوده الآني وبالجملة ان علة عدم الحركة في الآن الثاني

(قوله لعدم وجوب اجتماع الاحاد) اذ يجوز ان يكون سبب تجددها وتعاقبها امورا اخر (في)
متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امور متجددة متعاقبة اخر وهكذا الى غير النهاية

امر مستمر دائمي (قوله فلابد لعدمه من علة الخ) وذلك ضروري وكون الحركة متجددة لذاتها ومقتضية بل كونها نفس التجدد والتقضي لا يستلزم عدم احتياجها في وقوع احد الطرفين الى العلة وذلك لان تجدد الحركة

والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم (قوله فلابد لعدمه عن علة حادثة) ضرورة احتياج الحادثة في كلا طرفي وجوده وعدمه الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومنقضية بل كونها عبارة عن التجدد والتقضي

وحدوث شيء آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلابد لعدمه من علة

في الزام الحكماء بانه اذا لم يمكن صدور الحادث عن القديم الا بواسطة حادث آخر معه يلزمهم ذلك التسلسل المستحيل وان لزمهم مع ذلك محال آخر هو ابدية كل حادث ولاضرر فيه للامام ولالغيره من المتكلمين اذلا يلزم شيء من المحالين لهم بناء على ماقدمه من ان تعلق الارادة في الازل كاف في وجود الحوادث في اوقاتها من غير لزوم تسلسل ولا ابدية شيء من الحوادث وتضاعف المحالات اللازمة للحكماء مؤيد لمطلوبنا نعم يرد على الشارح من طرف الحكماء منع قوي سنشير اليه ويرد عليه ايضا ان الظاهر في نصرة الامام ان يقول اذا حدث جزء من الحركة فلابد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما حركة حادثة معه اوغير الحركة وعلى الثاني بطل انحصار الواسطة في الحركة مع انه يستلزم التسلسل المحال وعلى الاول ننقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة فيلزم التسلسل المحال في تلك الحركات المجامعة مع الحركة الاولى في الوجود المترتبة على ماشرنا وبذلك يندفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان كلام الامام في العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لاقبله كما في الجزء السابق المعد وان حمل مراد المتعرض على ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هي استعداد الحادث لمادة الفلك لذلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك الاستعداد الحادث مستند الى ذات الحركة بمعنى التوسط لكن لا مطلقا بل بشرط اعداد المعد السابق الذي هو استعدادها للجزء السابق من الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط المقتضية لتجدد اوضاع المتحرك بالضرورة وتبدلها في كل آن يفرض فهي بذاتها تقتضي تعاقب تلك الاستعدادات على مادة الفلك ولما لم يكن تعاقبها الا بزوال السابق وحدوث اللاحق فهي بذاتها لا بواسطة امر خارج تقتضي حدوث كل استعداد لاحق بشرط زوال الاستعداد السابق وزوال كل استعداد سابق بشرط وجوده المشروط بزوال سابقه فلا دور ولا تسلسل في الاسباب المجتمعة لانتهاء الاسباب الى الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم بل غاية اللازم لهم هو التسلسل في تلك الاستعدادات المتعاقبة المتواردة على مادة الفلك وهو جائز عندهم لم يندفع بما ذكره كما ستعرف (**قوله** فلابد لعدمه الخ) اي لعدمه الحادث من علة حادثة عند حدوثه ولو كانت تلك العلة الحادثة شرطا اوارتفاع مانع عن عدمه وهذا قطعي لما قدمنا من استحالة ترجح الممكن بنفسه

على ماحققه الشارح رحمه الله تعالى في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد لاستلزام عدم احتياجها في عدمها الحادث ونقضيها الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى واما من قال انه يجوز ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث من غير حاجة لها في ذلك الى امر حادث وصححه بانه لا يلزم من علتها لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع النقيضين في آن واحد لان الذات لو كانت علة موجبة لعدمها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة كانت آن وجودها معدومة ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة

الموجبة وانه جمع بين النقيضين في آن واحد واما القول لجواز كون هذا العدم ضروريا بنفسه غير محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة في الزمان الثاني ممتنعا لذاته فكلام سخيف بين البطلان فان امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني لو كان مستندا الى الذات لكان الذات دائما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف خال عن التحصيل هكذا قال الشارح رحمه الله تعالى في بعض تصانيفه

الى احد جانبي الوجود والعدم ولاتكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المنعدم لا لانه لوكان ذاته علة لعدمه لكان ممتنعا بالذات فلا يكون موجودا اصلا مع انه وجد من قبل كما قيل لان الممتنع بالذات ماكان ذاته علة لمطلق العدم لاللعدم الخاص الذي هو العدم بعدالوجود بل لان عليتها له بشرط وجودها المعدله لامن حيث هي هي والالكان ذاته مقتضيا للعدم مطلقا فيكون ممتنعا بالذات نعم يجوز ان تكون الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم كل جزء بشرط وجوده ووجودكل جزء بشرط عدم سابقه وبيان ذلك انا اذا فرضنا نقطة على منطقة الفلك في سطحه فتلك النقطة بمقتضى الحركة بمعنى التوسط هي في كل آن يفرض في موضع آخر بحيث لاتستقر في موضع في اكثر من آن لامتناع تخلل السكنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب اليه المتكلمون ونسبوا السرعة والبطء الى قلة السكنات وكثرتها واذا فرضنا حدين ثابتين كمحيطي دائرتي ميل من دوائر الميول المتقاطعة في القطبين وفرضنا ان تلك النقطة خرجت من احد الحدين وتوجهت نحو الآخر فادامت بينهما لاتوجد الحركة بمعنى القطع فيما بين الحدين بتمامها وانما توجد بعض اجزائها الخارجة من القوة الى الفعل بالتدريج ولما استحال وجود الكل بدون بعض اجزائه فلا توجد الحركة فيما بينهما الا في آن وصول النقطة الى الحد الثاني ولما لم تستقر في ذلك الحد في اكثر من آن واحد جاوز ذلك الحد وشرع في اجزاء جزء آخر من الحركة بمعنى القطع فانعدم الجزء الاول اعني الحركة فيما بين الحدين في كل آن يفرض عقيب وصولها الى الحد الثاني ولايمكن ذلك الشروع قبل وصولها الى الحد الثاني فظهر ان كل جزء من مفروض فيما بين الحدين من اجزاء الحركة بمعنى القطع فوجوده بتمامه آني لازماني يستقر زمانا وان كان خروج جميع اجزائه من المبدأ الى المنتهى تدريجيا يحصل شيئا فشيئا في الزمان وظهر ايضا ان المقتضي لعدم كل جزء من اجزاء تلك الحركة بشرط وجوده الآني والمقتضي لوجوده التدريجي والآني بشرط عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط وهذا هو مراد صاحب التحصيل حيث قال ولولا ان في الاسباب مايعدم لذاته لماصح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت اذليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدمها الطاري لانها قديمة بالشخص عندهم مستندة بالايجاب الى علة قديمة ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضي عدمها لماعرفت بل مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدم الحركة بمعنى القطع المفروضة بين حدين معينين فحينئذ نقول لما لم يكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك الاجزاء المتعاقبة من الحركة بمعنى القطع الا بواسطة استعدادات متعاقبة لمادة الفلك لما زعموا ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة فلهم ان يختاروا ههنا ان عدم ذلك الجزء لعلة حادثة هي مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر موجود هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء اذ قد زال الاستعداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء

ونقضيها انما هو من قضية علة اوجبت للمتحرك تلك الهيئة وامتناع ثباتها واستحالة بقاء فردها في الآن الثاني بعد تقوم حقيقتها وتحصل مهيئتها وكونها حركة باقتضاء العلة المتجددة وكذلك الامر في امتناع سبق العدم على الازمان وطريانه عليه وامتناع الوجود بعد العدم وماقيل ان الامتناع والوجوب اخوان في ضدية الامكان فاماجوزوا امتناع الوجود الخاص لذاته وهو الوجود بعد العدم فمابالهم لايجوزون امتناع العدم الخاص لذاته فينسد عليهم باب اثبات الواجب كل الانسداد ليس بشيء لان الخصوصية اما ان تعتبر في جانب المقتضى مثلا الموجود المأخوذ بوصف اقتران الزمان فيكون مركبا محتاجا الى غيره فلايكون واجب الوجود واما ان تعتبر في جانب المعلول المقتضى فيكون العلة هي الذات من حيث هو هو فيلزم ان يكون معدوما في ان الوجود وبالعكس

حادثة وتلك العلة اماامر موجود اوعدم امر موجود اوبعضها امر موجود وبعضها

(قوله وتلك العلة اما امر موجود) اى تلك العلة الحادثة مع عدمه الحادث امامفرد هو امر موجود وامامفرد هو عدم امر موجود واما مركب من هذين القسمين بان يكون بعض اجزائها امرا موجودا والبعض الآخر عدم امر موجود وليس المراد من الشق الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض الآخر عدم امر موجود اذ الكلام ههنا بالنسبة الى مرتبة واحدة لابالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة بشهادة قوله ننقل الكلام الى علة ذلك الامر فلايرد ماقيل ان موضع الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود ثم المراد من كل شـق هو الجنس الصالح لمرتبة واحدة ولجميع مراتب سلسلة واحدة فالمتعـدد من كل جنس كان يكون العلة فى مرتبة واحدة موجودان فصاعدا اوعدمى موجودين اومركبين مندرج فى هذا الشق واماالواسطة باختلاط القسمين اوالاقسام فى مراتب سلسلة واحدة من سلسلتى جانبى الوجود والعدم فستعرف اندراجها فى الحصر والمراد من الامر الموجود ماهو الموجود فى نفس الامر لاالموجود الخـارجى فقط لجريان برهان التطبيق والتضائف فى استحالة تسلسـل مادخل تحت الوجود فى نفس الامر فلايرد على الحصر انه يجوز ان تكون تلك العلة الحادثة امرموجودا فى نفس الامر لاموجودا فى الخارج ولاعدم امر موجود فيه ولامركبا منهما لايقال فعلى هذا يدخل عدم امر موجود فى الشق الاول لان ذلك العـدم موجود فى نفس الامر لانا نقول الظاهر من الامر الموجود الامر الوجودى الذى ليس عدم امر وجودى ولو سلم فليختص به بقرينـة المقـابلة اذ المراد فى امثـاله ماعدا الخاص * ثم نقول الظاهر من الامر الموجود لعـدم شئ موجود اقسـام * الاول ان يكون ذلك الامر الموجود مزيلا لامر موجود معتبر فى جملة علته التامة فينعـدم المعلول الموجود * الثانى ان لايكون مزيلا لموجود من علته لكن يكون مانعـا عن تأثير علتـه المشروط بعدم المـانع فحينئذ يكون مزيلا للامر العدمى المعتبر فى جملة علته التامة وهو عدم الموانع فينعدم العلة التامة اولا ايضا فينعدم المعلول ثانيا * الثالث ان يكون مؤثرا فى نفس المعلول الموجود اولا ويكون مزيلا لوجوده اولا فيتأثر منه العلة التامة ثانيا فينعدم كما اذا ظهر مانع فى اثناء حركة المفتاح فعـدم الحركة عارض للمفتاح أولا ولليد ثانيا ولما كان التقـدم بالذات معتبرا فى العلية كان عـدم حركة المفتاح علة لعدم حركة اليد فكان عدم المعلول هنا علة بخلاف القسمين الاولين فان عدم العلة فيهمـا كان علة لعدم المعلول وقولهم عدم العلة علة العدم لاينعكس الى قولنا علة العدم عدم العلة دائما وكيف ينعكس اليه ولوكان عـدم كل معلول بعدم شئ من اجزاء علته التامة لم يمكن عدم شئ اصلا اذ نقول ذلك الجزء المنعدم لاينعدم

فيلزم التسلسل فى العلل (قوله وتلك العلة) فى هذا المقام تعقيد عظيم فان كان المراد منها علل اعـدام اجزاء الحركة فهى متعاقبة لتعـاقب اجزاء الحركة فيكون حالها كحالها فى عدم جريان البرهان اوسلسلة العلل الغير المتناهية التى هى وسائط فى اسـتناد عدم جزء من الحركة الى القديم عليها نالانسلم انها موجودة مجتمعة لجواز بقاء عدم الجزء ببقاء الطبيعة المشتركة التى هى العلة مع تعاقب افرادها على انه على التقديرين لامعنى لنقل الكلام الى علتها لانه حينئذ يكون كل لاحق منهـا مستندا الى ماقبـله لا الى نهـاية والطبيعة الى العلة القديمة الثابتـة مع ان المنـاسب فى العبارة ان يقول فاعدام اجزاء الحـركة اويقول فلابد لعدمه من علة حادثة وننقل الكلام الى علتها وهلم جرا وتلك العلل اما امر موجود الى آخر ماذكر وان كان المراد منها العلة القريبة لعـدم جزء من الحركة التى هى امر واحد فلايجرى فيها الاحتمالات الثلاثة ولايتمكن من الترديد بينها وتحصيل السلسـلة والتطبيق بين احادها لعدم التعدد وفيها والتكثر فى افرادها ولاشك انه ليس المراد منه تركبها من امر موجود وعدم امر موجود لانه مع عدم الفائدة داخل فى احد القسمين ولا يرتبط

عدم امر موجود وعلى الاول ننقــل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى
يلزم التسلســل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة

بذاته بل بانعدام شيء من اجزاء علته التامة ونقل الكلام الى ذلك الجزء المنعـدم وهكذا فلو انعدم موجود لزم انعـدام الاجزاء الغير المتناهية فلابد من الانتهـاء الى مايطرأ عليـه العدم بالذات ويكون عدمه علة لعدم علته التامة ايضا اذا تقرر هذا فنقول بناء على هذا الظاهر تعرض الشـارح ههنا للشق الاول لاسـتيفاء جميع الاحتمالات العقلية في مقـام الالزام لكن ذلك الظاهر خلاف التحقيق لان مافرض مؤثرا في نفس المعلول اولا لايكون مزيلا لوجوده المتحقق بان يجعله غير متحقق في وقتـه فانه محـال ولذا قالوا هناك ضرورة بشرط المحمول وانما شـانه المنع عن وجوده في الزمان الثاني لزمان وجوده المتحقق وذلك الوجود الممنوع لم يتحقق بعد وتحققه مشروط بارتفـاع المانع فهذا المزيل انما ازال جزء ارتفاع المانع من اجزاء علته التامة ايضا فعـدم المعلول مستند الى عـدم جزء من اجزاء علة وجوده في التحقيق سواء كان ذلك الجزء عدم ارتفاع المانع اوغيره لا الى امر موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول هو ايضا انمـا عدم في الزمان الثاني لانتفاء جزء من اجزاء علته التامة وذلك الجزء المنتفي هو ارتفاع المانع عن استمرار ذلك الارتفاع وتحققه في الزمان الثاني وهكذا في كل مرتبة فالتسلســل اللازم هنا هو تسلسل الامور الانتزاعية التي هي اعدام الاعدام ولااستحالة فيه مع ان مايجب استناده الى العدم عندهم هو عدم الوجود لاعدم العدم بل هو كثيرا ما يستند الى الموجود فالحق ان ذلك القول ينعكس الى نفسه في هذه المادة ولذا قالوا عـدم الموجود لايستند الا الى العدم ﴿ **قوله** وعلى الاول ننقل الكلام الى عـلة ذلك الموجود ﴾ الحادث فنقول لابد لفيضان الوجود عليـه من جانب المبـدأ الفياض الموجب على رأيكم من علة حادثة هي اما امر موجود ايضا اوعـدم امر موجود كارتفاع المانع الموجود الذي يمنع وجوده اومركب منهما فان كان امرا موجودا ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى حتى يلزم التسلســل في الموجودات المجتمعة المترتبة يعني ان كانت العـلة الحادثة في جميع المراتب امرا موجودا في جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة في الوجود في زمان وجود العلة الموجودة وزمان عدم الجزء المترتبة بالذات لكون بعضها علة للبعض الآخر وكذا الكلام في قوله وعلى الثاني الخ اذ المراد انه ان كانت العلة الحادثة عدم امر موجود ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كان عدم امر موجود في جميع المراتب يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعـة التي هذه الاعدام اعدام لهـا بخـلاف قوله وعلى الثـالث الخ اذ لوكان المراد فيـه لزوم التسلســل على تقدير كونهـا مركبة من القسمين في جميع المراتب الغير المتناهيـة لم يوجد وجه لتعميمه الآتي

﴿ قوله حتى يلزم التسلســل في الامـور الموجودة المجتمعة ﴾ وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة في ان يستلزم كون حـدوث علة الموجودة ايضا في ذلك الآن وكذا حـدوث علة هذه العلة الموجودة يكون في ذلك الآن وكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات جميع تلك العلل الموجودة مجتمعة لامتعاقبة

بقوله لابد ان يكون احد القسمين اوكلاهما غير متناهية ضرورة ان كلا القسمين على هذا يكونان غيرمتناهيين فبقرينة ذلك التعميم يحمل مراده هناك على انه على تقدير ان يكون العلة مركبة من القسمين فى الجملة سواء فى جميع المراتب اوفى بعضها ننقل الكلام اليها مرة بعد اخرى فحينئذ لابد ان يكون احد القسمين الذين هما الامور الموجودة وتلك الاعدام اوكلاهما غيرمتناهية اذ على تقدير ان يكون علة عدم الجزء من الحركة مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة فى جميع المراتب الغير المتناهية فيلزم عدم تناهى كلا القسمين اوفى بعض المراتب ويكون العلة فى بعض آخر هو الامر الموجود فقط فيلزم عدم تناهى قسم الموجودات اويكون العلة فى بعض آخر هو عدم امر موجود فقط فيلزم عدم تناهى قسم الاعدام وفى هذين الاحتمالين يجتمع القسم الثالث مع احد الاولين فى سلسلة واحدة اويكون العلة فى البعض الآخر كل من القسمين الاولين بالانفراد لابالتركيب بان يوجد احدهما فى مرتبة والآخر فى مرتبة الاخرى فحينئذ لما لم يكن المراتب متناهية فاما ان يكون احدهما متناهيا والآخر غير متناه فيلزم عدم تناهى احدهما واما ان يكون كل منهما غير متناه فيلزم عدم تناهيهما ايضا وفى هذا الاحتمال يجتمع الاقسام الثلاثة فى سلسلة واحدة ففى هذا التعميم دليل على ان المنفصلة المذكورة وان كانت حقيقية بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة الى جميع مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو فيندرج فيها اجتماع القسمين الاولين فى سلسلة واحدة بان يوجد كل بالانفراد لابالتركيب فقد اندرج فى الحصر المذكور اجتماع كل قسمين اوالاقسام الثلاثة فى سلسلة واحدة وعلى حال جميع الاحتمالات اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب العدم ومتى كانت عدم امر موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب الوجود ومتى كانت مركبة يجتمع الموجودان مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل فى الموجودات المجتمعة فى الوجود ولو فى آن اما فى احد الجانبين اوكليهما وانما خص حكم الشقين الاولين بما فى جميع المراتب دون حكم الشق الثالث اذ لو عممها فى بعض المراتب لتوقف العلم بلزوم التسلسل فى الشق الاول على العلم بلزومه فى الشق الاخيرين وكذا الكلام فى الشق الثانى ولما كان الشق الثالث مركبا من الاولين فبمجرد العلم بلزوم التسلسل فيهما باعتبار جميع المراتب اندفع عنه المحذور وجاز التعميم فما قيل كان الواجب عليه ان يؤديه بعبارة اخرى اوضح مما ذكره مدفوع بان الواجب موقوف على واحد من المفاسد نعم لو قال وتلك العلة اما امر موجود اوعدم امر موجود اومركبة منهما وعلى كل تقدير ننقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة فى جميع المراتب امرا موجودا فيتسلسل الموجودات فى جانب العدم اوعدم امر موجود فيتسلسل الموجودات فى جانب الوجود او مركبة منهما فيتسلسل الموجودات فى الجانبين وان اختلط بعض هذه الاقسام ببعض فى مراتب سلسلة واحدة مبدأة

(قوله فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه الاعدام الخ) انت خبير بانه لو فرض ترتب هذه الاعدام وتمايزها على هذا النحو لاشك فى جريان البرهان فى نفس الاعدام من غير نقل الكلام الى ملكاتها والاستعانة بموجوديتها (قوله لابد ان يكون احد القسمين الخ) والاوجه مع بعده ان اراد علل عدم جزء الحركة التى هى وسائط بينه وبين العلة القديمة وحق العبارة ان يقول لابد له من علة حادثة وننقل الكلام الى علة تلك العلة وهكذا فهى اما امور موجودة او اعدام امور موجودة او بعضها امور موجودة وبعضها اعدام امور موجودة حتى يلزم التسلسل فى الامور المجتمعة المرتبة الوجود على التقادير الثلاثة (قوله او كلاهما غير متناهية) وذلك لانه لا يمكن استناد الحادث الى القديم الا بواسطة الحوادث غير متناهية لئلا يلزم قدمه ولا يحصل عدم التناهى من انضمام المتناهى الى المتناهى فلابد من عدم تناهى احد القسمين او كليهما فان قيل يجوز ان يكون هناك سلاسل موجودات ومعدومات غير متناهية

وعلى الثانى يكون ذلك العدم عدم جزأ من اجزاء علة وجوده ضرورة ان مالا يكون وجوده علة لوجود شئ لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لابد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية

من احد الاقسام الثلاثة فلابد ان يكون احد هذه الاقسام او الاثنان منها او كل واحد من الثلاثة غير متناه فيلزم تسلسل الموجودات اما فى احد الجانبين او كليهما لكان اوضح واولى (قوله يكون ذلك العدم) عدم جزء من اجزاء علته مسلم اذ لاشبهة ان الاستعداد لذلك الجزء من جملة علة وجود ذلك الجزء وقوله فننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة حال وجود الجزء ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم ينته السلسلة الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم بان تكون مقتضية لعدم كل استعداد حادث بشرط وجوده ووجود كل استعداد بشرط عدم الاستعداد السابق فغاية الامر لزوم تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية وتواردها على مادة الفلك ولا محذور فيه عندهم نعم لذلك الجزء المنعدم فى نفسه اجزاء غير متناهية بحسب انقسام المسافة فيما بين الحدين لكنه تسلسل فى الامور المتعاقبة ايضا مع انه كالتسلسل اللازم لهم فى انقسام المقدار المتناهى الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ولا محذور فيه عندهم ايضا بل عندنا * فان قلت نحن ننقل الكلام الى عدم ذلك الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان استعدادات المادة امور موجودة فى الخارج متفاوتة بالقرب والبعد فعند عدمه الحادث لابد له من علة حادثة وننقل الكلام اليها الى ان يلزم التسلسل المحال * قلت نعم لابد لعدمه الحادث ايضا من علة حادثة لكن تلك العلة الحادثة هى عدم اقتضاء الحركة بمعنى التوسط لوجود الاستعداد المذكور بعد وصول النقطة الى الحد الثانى ونسلم ان وجود الاقتضاء لذلك الاستعداد الموجود فيما بين الحدين من جملة علة وجوده ولا نسلم لزوم التسلسل المحال اذ لو نقل الكلام الى الاقتضاء الحادث فيما بين الحدين ننقله الى اقتضاء ذلك الاقتضاء وهكذا فى كل مرتبة فغاية الامر يلزمهم التسلسل فى الاقتضاآت المجتمعة المترتبة لكنه تسلسل فى الامور الانتزاعية كالملازمات وهى تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا ولا استحالة فيه ايضا (قوله فيلزم التسلسل) اى على تقدير ان يكون العلة عدم امر موجود فى جميع المراتب الغير المتناهية بان يكون علة

(قوله لا يكون عدمه علة لعدمه) ولان المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلف عنها فلا يتصور الا لعدم واحد من تلك العلل (قوله فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه الاعدام اعدام لها) وذلك لان الامر الموجود الذى هو علة لجزء من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة (عدم) عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة فى الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة الى الاعدام التى يكون لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود (قوله وعلى الثالث لابد ان يكون) بعض علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما لابد ان يكون حد القسمين الذين

وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة

عدم الجزء عدم امر موجود وعلة هذا العدم عدم امر موجود آخر وهكذا فى كل مرتبة فوقها فلا يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود فى جانب وجود الجزء بناء على ان كل امر موجود من هذه الموجودات التى اعدامها متسلسلة يكون علة لوجود ما تحته وعلة العلة علة فيكون جميع هذه الموجودات الغير المتناهية مترتبة وعللا لوجود الجزء فتكون مجامعة معه ولو فى آن (**قوله** والحاصل الى آخره) جمع للاقوال المتشتتة مع زيادة فائدة بوجهين * الاول تعيين الجانب الذى تسلسل فيه الموجودات من جانبى الوجود والعدم لان ماسبق ساكت عن التصريح بهذه الفائدة * الثانى دفع مايرد على الحصر فى الشقوق المذكورة بانه يجوز ان تكون العلة الحادثة عدم عدم امر موجود باضافة عدمين الى امر موجود او عدم عدم عدم امر موجود باضافة ثلاثة اعدام وهكذا يوجد باضافة اربعة اعدام وخمسة اعدام ومافوقها لا الى نهاية وسائط غير متناهية ليس شئ منها امرا موجودا ولا عدم امر موجود ولا مركبا منهما وحاصل الدفع تحرير ان مرادنا من الامر الموجود فى الشق الاول والثالث ومن الامر الموجود الذى اضيف اليه العدم فى الشق الثانى وفى الشق الثالث اعم مما يستلزمه بناء على ان الغرض ههنا لزوم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود فى احد الجانبين اوكليهما باى وجه كان فيدخل مثل عدم عدم المانع وكذا كل ماكان الاعدام المضافة فيه زوجا فى الشق الاول اذا انفرد فى الشق الثالث اذا تركب مع القسم الثانى ويدخل مثل عدم عدم عدم المانع وكذا كل ماكان الاعدام المضافة فيه فردا فى الشق الثانى اذا انفرد وفى الشق الثالث اذا تركب مع القسم الاول فلا واسطة اصلا وما قيل يجوز ان يكون عدم الجزء من الحركة لعدم امر لايستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله فى زمان الوجود مثل عدم امر اعتبارى كالامكان فان سلبه لايستلزم الا الوجوب او الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية فمدفوع لان ماقيل العدم الذى يكون سببا لعدم الجزء من الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة كما قرره الشارح وجزء علة الموجود الحادث لايكون امرا اعتباريا لانه فاسد يشهد بفساده كون عدم المانع مع كونه امرا اعتباريا من علة كل موجود خارجى بل يقال الكلام فى العلة الحادثة مع عدم الجزء فان لم يكن عدم ذلك الامر الاعتبارى حادثا كعدم الامكان الخاص الثابت للواجب والممتنع ازلا وابدا او كان حادثا فى وقت آخر غير وقت حدوث ذلك العدم لم يكن ذلك العدم سببا لحدوث ذلك العدم وان كان حادثا موجودا فى نفس الامر مع ذلك العدم الحادث

على سبيل التشابك بان يكون سلسلة الموجودات ثم المعدومات ثم الموجودات ثم المعدومات وهكذا وان كان كل واحد من السلاسل متناهية فلا يلزم التسلسل المستحيل قلت بل يلزم فى نفس سلاسل الموجودات فتدبر (قوله والحاصل انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المرتبة المجتمعة) ممنوع لجواز ان يكون متعاقبة كل سابق منها معدا للاحق فى وجوده فى الآن ويبقى عدم جزء الحركة ببقاء الطبيعة المشتركة بين افراد تلك المعدات واى دليل حكم

هما الامور الموجودة التى هى علل للبعض الموجود وتلك الاعدام التى هى علل للبعض الذى هو عدم امر موجود اوكلاهما غير متناهية (قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة) اما اذا كان الغير المتناهية هو البعض الموجود فظاهر واما اذا كان تلك الاعدام فلان كل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة وجود الحادث كما مر منه رحمه الله

امافی حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عـدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل فی الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة فی حال عدمه

فلا يخلو من ان يكون عدم امر وجودی اوعدم عدم امر وجودی اومستلزما لاحدهما فی واحد من المراتب المتصاعدة باضافة الاعدام اليه وعلى كل تقدير يندرج فی احد الشقوق المذكورة ويلزم التسلسل المحال نعم لو حمل الموجود فی كلامه على الموجود الخارجی لم يندفع ذلك بشیء لكن عرفت عدم ضرورة تلجیء اليه (**قوله** امافی حال وجوده السابق) يحتمل ان يكون هـذا الترديد لمنع الجمع بين الحالين على التقديرين المتنافيين بنـاء على ان المنفصلة المطوية فی الدليل القائلة بان عدمه الحادث اماان يكون بسبب امر موجود اوعدم عدم امر موجود فی جميع المراتب الغير المتناهية وامابسبب عدم امر موجود فی جميع المراتب منفصلة مانعة الجمع ايضـا ينتج بانضمام الكبريين المتصلتين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود الى آخره منفصلة مانعة الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة الى حال الشق الثـالث المذكور فيما سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة المنفصلة يطابق ماسبق ويحتمل ان يكون الترديد لمنع الخلو ليندرج فيه لزوم التسلسل المذكور فی الحالين بناء على ان المنفصلة المطوية ذات اجزاء ثلاثة ثالثها قولنا واما ان يكون بسبب امر مركب من القسمين وانها بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وقس عليه حال الخ اشارة الى الكبرى الثالثة على الوجه الذی ذكرنا (**قوله** لان عدمه) الحادث المستمر بعـد حدوثه ابدا (ان كان حادثا بسبب) حدوث (امر موجود) يقتضی زوال الجزء ويجامع عدمه بالضرورة (او) بسبب حدوث (عدم امر) كعدم ارتفاع الموانع (يستلزم) ذلك العدم (حدوث امر موجود) فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه الذی هو العدم الحادث وقت عدم الجزء فبالضرورة يوجد هذا الامر الموجود وقت عدم الجزء ولو فی آن (كعدم المانع) عن وجود الجزء فی الزمان الثـانی لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفـاع الموانع من اجزاء العلة التـامة لوجوده (المستلزم) ذلك العدم الاول (لوجود المانع) بنـاء على ان رفع السـالبة المحصلة نقيض مساو للموجبـة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المعدولة كذلك يعنی ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين فی جميع المراتب الغير المتناهية (يلزم التسلسل فی الموجودات المترتبة) ذاتا اوزمانا (المجتمعة) فی الوجود ولو فی آن واحد (الحادثة فی حال عدمه) ای فی حال عدم جنس ذلك الجزء المنعدم فی الضمير اسـتخدام بناء على انه سيجد التسلسل المذكور باعتبار الامر الثانی من هذين الامرين فی سلسلة الموانع المتعاقبة فی الحدوث زمانا المجامعة مع اعدام الاجزاء المتعاقبـة من الحركة لا المجامعة مع عدم جزء واحد منعدم فقط وهو مرجع الضمير فی قوله فاذا عدم جزء من الحركة الا

عليه بالبطلان (قوله عدم امر يسـتلزم حدوث امر) سواءكان موجودا خارجيا اولا ويكون هذا العدم عدم جزء من اجزاء علة وجود جزء الحركة وهو لايكون امرا اعتباريا فلا يرد تجويز ان يكون عدمه لعدم امر لايستلزم ذلك حدوث امر موجود معـه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباری كالامكان

تعالى ومنا (قوله اوعدم امر يستلزم حدوث امر موجود) فيه اشارة الى ان المراد من الامر الموجود فی قوله وتلك العلة اماامر موجود مايعم المانع وغيره لايقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لايستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولاوجود امر قبـله مثل عدم امر اعتباری كالامكان فان سلبه لايسـتلزم الا الوجوب اوالامتناع الذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا نقول ان العدم الذی يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء عـلة وجوده بالضرورة على مامر فی ابطال الشق الثانی وظاهر ان الموجود الحادث الذی هو علة لوجودها حادث لايكون امرا اعتباريا

ان يحمل تنكير الجزء فى ذلك القول على الوحدة الجنسية اوالنوعيـة لاعلى الوحدة الشخصية فلا استخدام لكنه خلاف الظاهر وبيان لزوم التسلسل المذكور يحتاج الى نوع بسط فاعلم ان ههنا ثلث صورالاولى ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوث ذلك الامر الموجود لحـدوث امر موجود آخر وحدوث الموجود الثانى لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية * الثانية ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوث الامر الموجود لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك الموجود وحـدوث ذلك العدم لحدوث امر موجود ثان وحدوث الموجود الثانى لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدمه وحدوث هذا العدم الثـانى لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية ولاشبهة فى اجتماع الموجودات الغير المتناهية حال عدم الجزء فى هاتين الصورتين ولا فى كون بعضها علة للبعض الآخر فيهما لكن فى الصورة الاولى بلا واسطة وفى الثانية بواسـطة واحدة هى عدم ارتفـاع الموانع فان كل موجود فى الصورة الثانية كان علة لعدم ارتفـاع الموانع عن عدم الموجود الذى يليه من تحته وذلك العدم علة لوجود ذلك الموجود الذى يليه ولزم من هذا ان يكون كل من هذه الاعدام علة للعدم الذى تحته بواسطة موجود واحد وان يكون علة لعدم الجزء * الثـالثة ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم ارتفاع المـانع عن وجوده وحدوث ذلك العدم لحدوث عدم ارتفاع المانع الثانى عن عدم المانع الاول وحدوث ذلك العدم الثانى لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثـانى وحدوث العدم الثالث لحدوث عدم ارتفـاع المانع الرابع عن عدم المانع الثالث وهكذا الى غير النهـاية فيكون كل من هـذه الاعدام الحـادثة بالفعل بعضها علة للبعض الآخر ويحصل هناك بازاء كل عدم مانع موجود آخر فيجتمع حال عـدم الجزء موجودات غير متناهيـة ايضا فقوله ان كان بسبب امر موجود شـامل للصورتين الاوليين ولايقـدح دخول الاعـدام فى الصورة الثـانية فى سلسـلة العلل لان الداخل عدم عدم امر موجود لاعدم امر موجود وقوله اوعدم عدم امر موجود مختص بالصورة الثالثة وبما حررنا من ان المراد بالموانع فى كل مرتبة من مراتب الصورة الثالثة موانع عن عدم موجود آخر اندفع عنه مايمكن ان يقال ان ارتفـاعات الموانع واعدامهـا كلها امور انتزاعية يمكن ان تنتزع عن مانع واحد فعلى تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم عدم المـانع فى جميع المراتب لايلزم تعـدد المـانع الموجود فضلا عن موانع موجودات غير متناهية فتأمل فى هذا المقـام اذ قد زل فيه كثير من الاقدام بقى ههنا كلام يتوقف تحقيق المقـام عليه وهو انه لاحاجة الى العدم اللاحق اذ يكفى وجود الحـادث مع عدمه السـابق بان يقال اذا وجد جزء من الحركة فلابد لفيضان الوجود عليـه من جانب المبدأ الفيـاض من عـلة حادثة هى اما امر موجود فى جميع المراتب الغير المتنـاهية او مايستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم

وان كان بسبب عدم امر موجود لايستلزم امرا موجودا يلزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث * فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لايلزم الترتب بين تلك الموانع

تسلسل الموجودات المجتمعة المترتبة حال وجوده واما عدم امر موجود فى جميع المراتب بان يكون وجوده لزوال مانعه وزوال مانعه لانعدام موجود وذلك الانعدام لانعدام موجود آخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة حال عدمه السابق بناء على ماذكره من ان الموجود الذى كان عدمه علة لعدم موجود آخر هو من جملة علته التامة ضرورة واما امر مركب منهما فيلزم تسلسل تلك الموجودات فى الحالين اوفى احدهما والجواب لعله انما احتاج الى العدم اللاحق اذ يرد عليه ماذكره المعترض بان يقال نختار ان علة وجوده هو الامر الموجود الحادث وهو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدوث ذلك الاستعداد لانعدام استعداد سابق وهكذا فى كل مرتبة فغاية اللازم تسلسل الاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت ورود مثله على تقدير العدم اللاحق ثم انه قصد بلزوم التسلسل المذكور ههنا لزومه باعتبار علل كل جزء على حدة اى علل عدمه اللاحق اووجوده السابق الحادثة دفعة وباعتبار علل الاجزاء المتعاقبة زمانا الحادثة معها متعاقبة لا الى نهاية من جانب الازل وان فرض لعدم كل جزء علة واحدة فقط ولاجل ان مراده لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين معاصح ايراده الآتى بقوله فان قلت الى آخره المختص بلزوم التسلسل بالاعتبار الثانى والا لم يصح ذلك الايراد بوجه اذالكلام حينئذ فى عدم جزء واحد لافى عدم كل جزء من تلك الاجزاء المتعاقبة الغير المتناهية (**قوله** وان كان بسبب عدم امر موجود) اومايستلزمه من عدم عدم عدم امر موجود وامثاله مما كان الاعدام المضافة فردا كما اشرنا اليه وللاشارة الى هذا التعميم وصفه بقوله لايستلزم امرا موجودا كالتوصيف للتعميم فى قوله تعالى (ولاطائر يطير بجناحيه الى آخره) اذ الطائر فى العرف العام لايشمل مثل الذباب (**قوله** فان قلت الى آخره) منشأ السؤال تعميم الامر الموجود عما يستلزمه من مثل عدم عدم المانع ومهوده الملازمة المذكورة فى الشق الاول مستندا بسندين مبنيين على مذهب الحكماء لانهم شرطوا فى بطلان التسلسل امرين احدهما الترتب الذاتى المفسر بالعلية والمعلولية ولو بان يكون بعضها شرطا للبعض الآخر وثانيهما اجتماع تلك الامور المترتبة فى الوجود ولوفى آن واحد (**قوله** لايلزم الترتب بين تلك الموانع) اى موانع الاجزاء المتعاقبة اذغاية الامر ان يكون كل مانع منها لازما لعدم عدم المانع عن جزء واحد الذى هو علة عدم ذلك الجزء ولايعلم الترتب الذاتى لابين الموانع المذكورة ولابين ملزوماتها التى هى اعدام

(قوله فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء الخ) يعنى لانسلم انه يلزم التسلسل فى الامور المجتمعة المترتبة من طريان العدم على اجزاء الحركة لجواز ان يكون علة عدم كل جزء عدم عدم المانع المستلزم لوجوده فلا يجرى البرهان لان الترتب انما هو بين عدام الاعدام وهى غير مجتمعة والموانع وان سلم انها مجتمعة فهى غير مترتبة (قوله لايلزم الترتب بين تلك الموانع) وذلك لان المفروض كون كل من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وهذا لايستلزم كون بعضها متوقفة على بعض

حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها

ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة في الحدوث كالاجزاء ولو سلم ان ملزوماتها مترتبة فالترتب الذاتي بين لوازمها التي هي تلك الموانع ممنوع ايضا اذ لما جاز انتفاء العلية بين لوازم علة واحدة كما قالوا في اللوازم الثلثة للعقل الاول وهي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم وجسمه الصادر عنه باعتبارات مختلفة بناء على ان التقدم بالذات معتبر في العلية فما ظنك في لوازم علل مترتبة متعاقبة في الحدوث زمانا وماقيل في نفي الترتب الذاتي ههنا اذ كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة فكما لا ترتب بين تلك العدمات فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التي هي علل لتلك العدمات اذ لا توقف بينها وهو ظاهر ففاسد من وجهين الاول اذا كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة كان عدم الجزء مستندا الى امر موجود هو ذلك المانع لا الى عدم عدم المانع والكلام فيه الثاني لما كان بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الآخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعد وجوده متوقفا على وجوده ووجوده متوقفا على عدم سابقه بعد وجوده فعدم الجزء اللاحق كان متوقفا على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام في اعدام باقي الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام العلل المعدة وبين وجوداتها ثم كل من تلك الموانع كما هو لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء كذلك لازم لعدم ذلك الجزء فكان تلك الموانع لوازم لاعدام الاجزاء المترتبة لكن قد عرفت ان لوازم العلة الواحدة لا تجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم الامور المتعددة المترتبة لكن بهذا ينقدح الترتب الذاتي بين الموانع المجتمعة حال عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم ارتفاع المانع عن وجوده وذلك العدم لعدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم المانع الاول وهكذا في كل مرتبة لا الى نهاية كما عرفت في الصورة الثالثة فغاية الامر ان يجتمع هناك موانع موجودات غير متناهية لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة لكون بعضها علة للبعض الآخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة مع عدم ذلك الجزء فاذا لم تكن تلك الموانع الموجودة الغير المتناهية مترتبة لا ذاتا ولا زمانا لم يمكن جريان البرهان فيها بوجه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا بل لا يلزم ذلك فيما اذا اختلط عدم المانع ببعض مراتب سلسلة واحدة وبذلك يختل جميع ماذكره ههنا في نصرة الامام وستعرف تحقيق المقام (**قوله** بل لا يلزم اجتماع الى آخره) كلمة بل للترقي في عدم لزوم التسلسل المحال عندهم ببيان انتفاء الشرطين المذكورين معا (**قوله** لجواز ان يكون حدوثها) اى حدوث تلك الموانع ولو آنا كافيا في انتفاء الاجزاء الممنوعات كما اذا فرضنا ان المانع عن وجود

ولوكان آنا كافيا فى انتفاء ماهو مانع عنه * قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث فان اجتمعت فى الوجود لزم التسلسل المستحيل لان آحادها مترتبة فى الحدوث بحسب

الجزء فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المفروضة على سطح الفلك الى الحد الثانى فان ذلك الوصول آنى لا يستقر فى اكثر من آن واحد ولا يلزم من زوال المانع بعد الآن او بعد زمان عود الجزء المنعدم الى الوجود لان ارتفاع المانع لا يكفى فى وجود المعلول بل لابد من المقتضى ايضا وليس هنا مايقتضى وجوده بل مايقتضى عدمه بعد ذلك ابدا وهو امتناع اعادة المعدوم بعينه عندهم كما سيجئ لايقال لاوجه للاقتصار فى هذا السؤال والجواب على عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لانهما جاريان فى انفس موانع الاجزاء ايضا بل المناسب ان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم عدم المانع المستلزم له لا يلزم الترتب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها الى آخره لانا نقول المانع عن وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج فى قوله ان كان بسبب امر موجود والا فيكون علة عدم الجزء هناك عدم عدم المانع لاوجود المانع على ان الاقتصار ههنا وفيما بعد يجوز ان يكون للاشارة الى ماهو التحقيق عندهم من ان علة العدم عدم العلة لاغير (**قوله** قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث) اى موانع وجودات الاجزاء المتعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث مانع عن وجود تلك الدورة بعده فبين حدوثى كل مانعين متواليين من موانع الدورات الغير المتناهية يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع لاحق متأخرا زمانا عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث بناء على ان المراد من التعاقب ههنا مطلق التأخر الزمانى الكافى فى جريان البرهان اذ من الاتصالات الفلكية مايتراخى عن سابقه بكثير من الزمان فحينئذ لايخلو اما ان يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة فى الحدوث ابدية بعد حدوثها كاعدام اجزاء الحركة التى كانت موانع عن وجوداتها كالو وجب دوام المانع مدة دوام انتفاء الممنوع واما ان لا تكون ابدية بل منعدمة بعد آن حدوثها او بعد زمان كما اذا كان حدوثها ولو آنا كافيا فى انتفاء الممنوع ابدا فان كانت جميعها او بعضها الغير المتناهى ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها فى الوجود قطعا مع كونها متعاقبة فى الحدوث زمانا فيجرى فيها البرهان ولذا قال فان اجتمعت فى الوجود وتلخيص الجواب اثبات الملازمة الممنوعة بتحرير ان مرادنا من الترتب مايفيد صحة جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة سواء كان ترتبا ذاتيا او زمانيا فالتسلسل فى الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير استناد المذكور ايضا سواء كانت تلك الموانع المتعاقبة فى الحدوث ابدية بعد حدوثها اولم تكن وذلك التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور فى استحالة الكل

(قوله تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث الخ) يعنى ان الموانع لما كانت موانع لافراد الحركات المتعاقبة فى الحدوث لابد ان تكون متعاقبة لحذاء تلك الافراد فى الحدوث فتكون مترتبة بحسب الزمان وان لم تكن مترتبة بحسب الزمان بنفسها وبحسب الذات فان اجتمعت فى الوجود ايضا بان لايقتضى كل سابق منها بل يستمر الى حدوث اللواحق تم المراد ويجرى البرهان

(قوله قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث) يعنى لايجب فى لزوم التسلسل المستحيل ههنا كون تلك الموانع مترتبة بحسب الذات وتوقف بعضها على بعض بل يكفى فى ذلك تعاقبها زمانا بحسب الحدوث وهى متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث كل واحد منها مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان

(قوله الى علة عدمها) اى الى علة عدم كل مانع اذلابد لكل عدم حادث من علة حادثة ونقلنا الكلام الى علة هذه العلة الحادثة وهكذا الى غير النهاية ولايخلو هذه العلل الحادثة اما ان تكون موانع موجودة اواعداما مستلزمة لها فيلزم التسلسل المستحيل وقت عدم كل مانع واما ان تكون اعداما لعلل وجوده المترتبة فيلزم ذلك التسلسل وقت وجود كل مانع وانما يكون ذلك التسلسل مستحيلا لكون هذه العلل مترتبة مجتمعة فى الوجود اما الترتب فظاهر واما الاجتماع فلان علة وجود المانع لابد ان تكون موجودة متحققة بجميع اجزائها حال وجود المانع والا فانتفاء جزء منها يستلزم انتفاء العلة التامة اذ لاشك ان هذه العلل الغير المتناهية من المتممات لعلة وجود المانع فانتفاء واحد منها يوجب انتفاء العلة التامة فيستحيل وجود المانع وهذا هو المراد مما اورده فى هذا المقام وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل فى الموجودات على هذا الوجه لو كانت علة العدم امرا حادثا وهو غير مسلم وقد حققنا سابقا ان علة عدم الحركة فى الآن الثانى هى عدم ارادة وجودها فيه وهو امر دائمى مستمر ثم لو فرض انها امر حادث فكيف يلزم التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود لم لايجوز ان يكون معدات لايجتمع فى الوجود كما هو شان علة كل متجدد وجودا كان او عدما هذا

(قوله وان لم يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الخ) ان لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث فى الوجود بل كانت متعاقبة بحسب الوجود ومنقضية بعضها عن وجود بعض آخر كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة فى الوجود اذ لابد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لذلك المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة فى الحدوث دفعة اذ لابد لحدوث هذا المانع من علة حادثة آن حدوثه وكذا لابد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة فى هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحدوثات المتوقف بعضها على بعض واقعة فى آن واحد فيكون تلك العلل مترتبة فى الحدوث ومجتمعة فى الوجود ولما كانت العلة الموجبة لحدوث مانع الشئ مانعا لذلك الشئ كان تلك العلل الغير المتناهية موانع كهذا المانع ولذا عبر الشارح عن هذه العلل بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الخ هكذا حقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة فى الوجود وهى العلل

الزمان ومجتمعة فى الوجود فيجرى فيه التطبيق ولايقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لايخفى على ذى فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان وان لم يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل فى الموجودات

فقد عرفت ان مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون كل مانع مانعا عن وجود جزء آخر فكما ان الاجزاء الممنوعات متعاقبة فى الحدوث متسلسلة الى غير النهاية من جانب الازل فكذا موانعها ويدل على ذلك صريح مايذكره بعد فى تطبيق السلسلتين المبتدأتين من الحادث فى اليوم ومن الحادث بالامس ومنهم من حمل الموانع ههنا على علل عدم جزء واحد بناء على ان علل المانع عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه بان قال لم يظهر لى من هذا الجواب دفع المنع الاول بل انما يندفع به المنع الثانى وهو قوله بل لايلزم الخ لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتى ولا زمانى فلا يجرى البرهان فى ابطاله انتهى وهذا الاعتراض وارد على مافهمه لا على الشارح فانه مبنى على الغفلة عن كلمة كل فى صدر السؤال عن كون مراد الشارح فى الملازمة لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين نعم ما اورده متوجه على لزوم التسلسل المستحيل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما قدمنا فى اختلال ماذكره الشارح ههنا وسيجئ جوابه (**قوله** ولايقدح فيه الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله بحسب الزمان لكن كونه جوابا ملزما للحكماء محل نظر لان مجرد الترتب الزمانى لو كان كافيا عندهم فى جريان البرهان

الحادثة وقت عدمها اووقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع اوعدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا

في الامور المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا بجواز النفوس الانسانية الغير المتناهية المتعاقبة فى الحدوث بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها كما سيشير اليه ولا مخلص ههنا الابان يقال مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام بان غرضه الزام الحكماء بمقدمات بعضها مسلمة عندهم كتشابه اجزاء الحركة المستمرة المبنى على بساطة الفلك وكايجاب الفاعل بحيث يحتاج ايجاده الحادث الى حدوث امر باعداد واستعداد وبعضها قطعية ظاهرة على كل ذى فطرة سليمة كبطلان التسلسل ههنا بجريان البرهان فيه ويؤيده ان ايراد هذه المباحث فى صورة الزام الحكماء فى كتب عقائد اهل السنة ليس الالدفع الشبه عن عقائدهم فيكفيه بطلانه عند ذوى فطرة سليمة (**قوله** فان علة عدم كل مانع) من تلك الموانع المنعدمة بعد حدوثها متعاقبة اما عدم عدم المانع عن استمرار وجوده واما انعدام جزء من اجزاء علة وجوده كعدم الجزء بعينه لايقال لاتقابل بين القسمين اذقد عرفت ان عدم عدم المانع عن وجود الجزء اوالمانع المنعدم كان عبارة عن عدم ارتفاع المانع عن وجوده وارتفاع المانع جزء من علة وجوده فكان القسم الاول عبارة عن عدم جزء من اجزاء علة وجوده وهو القسم الثانى فكان القسم الاول مندرجا فى القسم الثانى واخص منه مطلقا لانا نقول المراد بالجزء فى القسم الثانى ماعدا ارتفاع المانع وجوديا كان اوعدميا وانما فعل ذلك ليجتمع الموجودات فى القسمين حال العدم وفى الآخر حال الوجود على تقدير كون ذلك القسم علة فى جميع المراتب وانما لم يتعرض لكون العلة امرا موجودا لان الكلام فيما كانت العلة عدم المانع فى جميع المراتب اوللاشارة الى التحقيق كما قدمنا (**قوله** وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الغير المتناهية) اقول حملوا مراده من الموانع المترتبة ههنا على موانع الموانع المترتبة فى الحدوث زمانا بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود المانع المنعدم من موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلامه وعلى علل المانع عن الشئ موانع عنه ايضا ومترتبة ذاتا فى الحدوث مع عدم ذلك المانع المنعدم ويتجه على الاول ان موانع الموانع يجوز ان تكون متعاقبة غير مجتمعة ايضا كموانع الاجزاء بعين ماذكره من جواز ان يكون حدوث كل مانع ولوآنا كافيا فى انتفاء الممنوع ابدا بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لايثبت به الملازمة الممنوعة لان التسلسل المأخوذ فيها التسلسل الموجودات المجتمعة لايقال يجوز ان يكون بطلان هذا التسلسل ايضا مبنيا على ماسيجئ منه فى تحقيق مذهب المتكلمين من جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة فى مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة

بالنسبة الى علة عدم مانع والى علة مانع مقارن لتلك العلة الثانية والى علة مانع مقارن للعلة الثالثة والى علة مانع مقارن للعلة الرابعة وهلم جرا وقيل المراد منها علل وجود المانع وسماها موانع على المشاكلة اولان علة مانع الشئ مانعة لذلك الشئ ولايخفى انه تكلف وبقى شئ آخر وهو ان اتمام الوجه الثالث على هذا النحو التجاء بالاخيرة الى براهين ابطال التسلسل فيرجع الى الوجه الخامس ولايكون وجها مستقلا الا ان يقال ان الوجه الخامس جواب ببيان جريان البرهان فى الامور الغير المتناهية مطلقا وهذا الوجه باثبات الترتب والاجتماع الذين شرطوها فى جريان البرهان فيما اعترفوا به هذا

الموجودة التى هى لابد منها فى وجود جزء من اجزاء علة وجود المانع فيلزم التسلسل المستحيل فى اسباب وجود المانع فان قلت انهم لايجوزون استناد العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط الشق الاول اعنى استناد عدم المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلنا لابأس بذكر الشقوق البعيدة استظهارا (بحسب)

بحسب الزمان وان يكون الجواب باعتبار هذا الشق جوابا بتغير الدليل وتجريد الملازمة عن المجتمعة كما يتبادر من ترك هذا القيد ههنا لانا نقول على هذا لاحاجة الى التكلفات التى ذكرها فى هذا المقام بل اللائق حينئذ اجراء البرهان فى نفس اجزاء الحركة بان يقال الدورات المتعاقبة الغير المتناهية محال لجريان البرهان وايضا لايندفع به الاعتراض السابق على الامام وانما يندفع بلزوم تسلسل الموجودات المجتمعة ويتجه على الثانى ماقدمناه فى اختلال ماذكره ههنا وتقدم من البعض من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المنعدم لحدوث عدم ارتفاع المانع عن وجود المانع المنعدم وحدوث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع المانع الثانى عن عدم المانع الاول وحدوث العدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثانى وهكذا الى غير النهاية كما اشرنا اليه فى الصورة الثالثة فغاية اللازم ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت ان لوازم الامور المترتبة بالذات لايجب ان تكون مترتبة بالذات وجميع تلك الموانع حادثة دفعة عند حدوث عدم المانع المنعدم واذا لم يعلم بينها ترتب لاذاتا ولازمانا فلايجرى فيها البرهان بوجه لايقال لعل بطلان التسلسل ههنا مبنى على ماسيجيء منه تحقيقه من ان مطلق الامور المجتمعة الغير المتناهية يستلزم الترتب الذاتى بين المجموعات المأخوذة منها بان يكون بعضها جزأ من البعض الآخر وان لم يكن بين آحادها ترتب ذاتى لانا نقول على هذا لاوجه لتسليم انتفاء الترتب الذاتى فى الشق الاول كما اشار اليه بقوله ولايقدح فيه عدم ترتبها الى آخره والجواب عن هذا الاشكال القوى المتوجه ههنا وفيما سبق انه اذا كان عدم المانع المنعدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق لاعدام الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما لمانع موجود كما فى الصورة الثانية كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع المنعدم ههنا وعن وجود الجزء المنعدم فيما سبق وكان المانع الثانى وكذا الموانع التى فوقها الى غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذى يليه من تحته لاعن وجوده والالم يجتمع هناك مانعان فضلا عن الموانع الغير المتناهية ولاشك انما كان المانع الثانى مانعا عنه من عدم المانع الاول انما هو عدمه الازلى وكذا ما منعه المانع الثالث انما هو العدم الازلى للمانع الثانى وهكذا فى كل مرتبة فوقهما ولايخفى على ذى فطرة سليمة ان العدم الازلى المستمر من الازل الى وقت معين انما ينقطع فى ذلك الوقت باحد الامرين اما بحدوث موجود اوزوال موجود ازلى سواء كان نوعا اوجنسا يتعاقب افراده اوشخصا ان جوز زوال الازلى كما سيشير اليه فاذا قد انحصر العلة الحادثة لحدوث موجود فى امر موجود وعدم امر موجود لاثالث لهما قطعا وان جاز ان يكون علة عدم الموجود اعم منهما ومن عدم ارتفاع المانع فحينئذ نختار الشق الثانى ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المنعدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لايجوز ان يكون هذا العدم ولاوجود المانع

(قوله الوجه الرابع) معارضة لما اعتصموا به في ربط الحادث بالقديم من القول بالحركة السرمدية وابطال لما اعتمدوا عليه في هذا المدعى وحاصله انه لايجوز عدم تناهي الحوادث المتعاقبة والا يلزم ان لايكون للقديم حالة يتحقق فيها سبقه على كل مايصدق عليه الحادث لدوام مقارنته لبعض الحوادث والى هذا اشار بقوله بل مقارنته دائما واللازم باطل فالملزوم مثله لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث وهو يوجب ان يكون له الحالة المذكورة فقوله لان القديم صغرى دليل بطلان التالي وقوله وهذا يوجب الخ كبراه وقوله اذا القديم دليل الصغرى وقوله اذ ماكان دليل الكبرى ولما اثبت للقديم الحالة المذكورة ونصل وجوهها وبين دلائلها صرح بما هو فذلكة الكلام وخلاصة المرام وقال يلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية ان لايوجد له تلك الحالة فبما قررنا ظهر بطلان ماقيل ان قوله ويلزم من توارد الحوادث الخ مستدرك بقوله اذ ماكان مقارنا مع واحد منها لايكون سابقا على كل واحد منها ولايخفى ان هذا الوجه والوجه الخامس معارضة ظاهر الانطباق على ماقررناه واما على تقرير الشارح ففيه تأمل اذ المدعى على هذا التقرير اثبات قدم ممكن ما هو لاينافيه اصلا ولايمانعه قط وماقيل ان هذا الوجه نقض لدليلهم من وجه آخر ليس بشيء

على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المحيل في اسباب وجوده * الوجه الرابع ماعول عليه بعض المتأخرين

اللازم له مستندا الى مثل ذلك العدم لانهما مع انقطاع العدم الازلي لذلك المانع متلازمة بل كل منهما حادث اما الوجود موجود اولعدم امر موجود فان كان لحدوث موجود في جميع المراتب يلزم تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا المجتمعة الغير المتناهية حال عدم المانع اوالجزء المنعدم وان كان لعدمه في جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان كان لمجموعهما يلزم تسلسلها في الحالين اوفي احدهما فلا اشكال لاههنا ولا فيما سبق ولا فيما تمحض السلسلة ولا فيما اختلط ببعض مراتبها عدم عدم المانع واما عدم عدم عدم المانع وغيره مما كان الاعدام المضافة فردا ففي حكم عدم المانع قطعا فظهر ان مراده بالموانع المترتبة علل الموانع المترتبة في الحدوث ذاتا وزمانا فان علل كل مانع مترتبة في الحدوث ذاتا متسلسلة الى غير النهاية ومجموع سلاسل العلل لمجموع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير متناهية لجزء واحد او لمانع واحد يقع بعد سلسلة اخرى لجزء اومانع آخر سابق على الاول زمانا فكأنه قال يلزمهم باعتبار كل مانع من الموانع المتعاقبة في الحدوث سلسلة مترتبة الآحاد مجتمعة غير متناهية وانما عبر عن العلل بالموانع لان كلا منهما بالنسبة الى سلسلة اعدام الارتفاعات كان مانعا عن عدم المانع الذي بعده كان المانع الاول من تلك السلسلة كان مانعا عن وجود المانع المنعدم اولاجل ان علل المانع موانع واما قوله ولايقدح في الشق الاول فلان الترتب الذاتي المعلوم بين علل كل مانع من موانع الاجزاء المتعاقبة في الحدوث زمانا لابين تلك الموانع المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا كان اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الآخر كان الارتفاعات كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شيء كان تحققه علة لتحققه سواء كان ذلك الشيء موجودا اومعدوما واذا كانت ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الآخر كانت الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك لان ارتفاعات الموانع عبارة عن اعدامها فيرجع الامر في هذه الصورة الى علية بعض تلك الموانع الى البعض الآخر فلا اشكال ايضا وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه معركة الاعلام ومزال الاقدام لكثرة الاوهام (**قوله** الوجه الرابع ماعول عليه الى آخره) هذا الجواب وكذا الجواب الخامس جواب بنقض دليلهم ايضا لكن بتغير النقض السابق بسبب منعهم الجريان بجواز سلسلة الحوادث الغير المتناهية بواسطة الحركة الى النقض بان يقال لو صح دليلهم هذا يلزم اما قدم كل شخص من اشخاص الحوادث واما قدم نوعه اوجنسه بان يتوارد

(الاستعدادات)

وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث متواردة على ذلك القديم عارضة له او لاغير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم مالايكون مسبوقا بالعدم والحادث مايكون مسبوقا به فلابد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكونله حالة يتحقق فيها سبقه على كل

الاستعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احديهما مادة الافلاك التي يتوارد عليها استعدادات الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد عليها الصور والعوارض اذ سلسلة الحوادث العنصرية لاتنتظم بمجرد المادة الاولى واللازم بكلا شقيه باطل اما الاول فبالبداهة واما الثاني فلماذكره المجيب من ان ذلك التوارد الغير المتناهي مناف للحالة التي يقتضيها القديم بالنسبة الى الحوادث فاما ان لايكون تلك المادة قديمة او تنقطع سلسلة الاستعدادات الحادثة المتواردة عليها والالزم اجتماع النقيضين هما ان توجد للمادة القديمة تلك الحالة وان لاتوجد وقوله بل عدم تناهي حوادث متعاقبة الى آخره ترق في ابطال الشق الثاني بدليل يعمه وغيره بان يقال بعد وجود القديم الواجب بالذات لايمكن سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء كانت حوادث عنصرية اوفلكية وسواء كانت تصورات متعاقبة لمجرد اوتعلقات ارادة قديمة للمنافاة المذكورة ولا ينافي كون هذا الجواب نقضا آخر لدليلهم بهذا الاعتبار تضمنه جوابا عن منع الجريان بابطال سندهم اوباثبات المقدمة الممنوعة التي هي بطلان التسلسل اللازم في صورة النقض السابق وانما لم يجعل مانقله عن الامام من هذا القبيل لانه جواب الزامي كجوابه السابق على جملة الاجوبة وهذا جواب تحقيقي ولو في زعم المجيب ومقام هذه الاجوبة هو مقام الاجوبة التحقيقية كما لايخفى (**قوله** عارضة) هو مع قوله متواردة خبر واحد لكانت كقولهم هذا حلو حامض بمعنى مز فلايلزم كون الصور التي هي الجواهر من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرد عارضة له (**قوله** غير معقول) اى غير متصور وغير ممكن والمراد نفي التصور الكثير اذ الانسان انما يتصور كثيرا مايمكن له من منافعه اومضاره فبهذا الاعتبار جعلوا نفي التصور الكثير كناية عن عدم امكانه كما هو الشائع في امثال هذه العبارة فلايتجه ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصوره على ان الكناية في مادة مخصوصة لاتتوقف على وجود المعنى الحقيقي فيها كما عرفت (**قوله** وهذا يوجب) اى وجوب كون القديم سابقا على كل حادث يوجب ان يكون له حالة اى ان يوجد له زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولايوجد فيه شيء من الحوادث فلايكون هذا القول عين قوله فلابد ان يكون سابقا الى آخره ولا عين قوله لان القديم يجب ان يكون الى آخره اذ ليس فيهما التفات الى

(قوله وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الخ) لما كان بناء تمام دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة عد هذا القول من وجوه اجوبة دليلهم وكذا الوجه

واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ماكان مقارنا مع واحد منها لايكون سابقا على كل واحد منهــا بل على بعضها وهو ظــاهر بضرورة العقــل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لايوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنــافاة بين دوام المقــارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بداهــة قلت هذا بداهة الوهم لابداهة العقــل فان تقدم القــديم على كل فرد من افراد الحوادث انمــا يستلزم كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل فرد

تلك الحــالة بخلاف هذا القول ثم ان مراده من قوله على كل واحد ممــا يصدق عليه الحــادث اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالشــخص او بالنوع او بالجنس اذ مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص حادث يصدق على كل جملة حادثة من نوع او انواع ويدل عليه سياق كلام الشارح فلاحاجة الى ماقيل الظاهر ان المجيب اراد بالكل ههنا الكل المجموعى (**قوله** ويلزم من توارد الى آخره) هذا اشارة الى ملازمة دليل الابطــال المقرر على هيئة القياس الاستثنائى وماسبق كان اثباتا للمقدمة الاستثنائيــة وحاصله لو توارد سلسلة الحوادث المتعاقبــة الغير المتناهية لزم ان لايوجد للقديم تلك الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحادث والا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل لمــا ثبت من قبل ثم قوله من توارد الحوادث الغير المتناهية عليــه محمول على التمثيل اى وكذا يلزم ذلك من تواردها معه بشــهادة قوله بل مقارنته دائما مع بعض الى آخره فان كلة مع شاملة للصورتين المذكورتين فى كلام المجيب احديهما قبل الترقى والاخرى بعده فالبيان شــامل لهما لايختص بالصورة الاولى كما قيل (**قوله** قلت هذا بداهة الوهم) اى بداهة الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة وبين السبق على كل فرد بواسطة ايجاب ذلك السبق تلك الحالة بداهة الوهم لابداهة العقــل لان العقل لايرضى بذلك الايجــاب وانما رضى به وهم المجيب ولذا حكم ببداهة هذه المنافاة فاندفع ماقيل الظــاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب للقديم تلك الحالة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنــافاة بين دوام المقــارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهة العقل لابديهة الوهم (**قوله** انما يستلزم كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل فرد) سواء كان ذلك الفرد شخصا او جملة اشخاص متناهيــة او غير متناهية لما يأتى منه من ان كل فرد جزء من المجموع الغير المتناهى الاجزاء والآحاد فيكون ذلك الكل من افراد الحادث كالجملة المتناهية الآحاد ولما كان حدوث ذلك الكل الغير المتناهى الآحاد وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده سبقا زمانيا ايضا وبذلك اتضح فساد الاعتراض الآتى ايضا وتلخيص كلامه منع ايجاب القديم تلك الحالة فلايتم المقدمة الاستثنائية من دليل الابطــال لكنه اورده على دليل الملازمة من المنافاة للاشارة الى ان تلك المنافاة مبنية على الايجاب المذكور فلايتم الملازمة

(قوله قلت هذا بداهة الوهم) حاصله منع الملازمة بان دوام المقارنة مع بعض لاينافى السبق على كل واحد فى الوجه الخامس (قوله قلت هذا بداهة الوهم لابداهة العقل) اى الحكم بكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على بعضهــا من بداهــة الوهم لامن بداهة العقل كما زعمه المجيب فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحــادث لايستلزم الا كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث لخصوصية وهذا لاينــافى كونه مقــارنا دائمــا لفرد من افراده لابخصوصية وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر وبما قررنا ظهر ان الحالة التى يجب ان يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم المنــافاة بين دوام المقــارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث

منها وان كان مقارنا لفرد آخر منها وههنا لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم ماذكره لولزم سبق القديم على جميع مايصدق عليه الحادث فى زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك فى الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافاة انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعى الذى هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع

ايضا (**قوله** وانما يلزم ذلك لو لزم الى آخره) يعنى لم يؤخذ فى مفهوم القديم ان يكون سابقا على جميع مايصدق عليه مفهوم الحادث فى زمان واحد بل المأخوذ فيه ان يكون سابقا على كل فرد من افراد الحوادث بان يوجد قبل ذلك الفرد فليكن سابقا على فرد فى زمان وعلى فرد آخر فى زمان آخر وهذا المعنى لايقتضى ان لايكون مقارنا بفرد آخر حين كونه سابقا على الفرد الذى بعده بل السبق على كل فرد بدون مقارنته بواحد منها لايمكن فيما كان افراد الحوادث المتعاقبة غير متناهية وانما يمكن فيما كانت متناهية (**قوله** وقد اعترض عليه) اى على المجيب بالوجه الرابع لانه ايراد آخر عليه بمنع المنافاة كايراد الشارح لااعتراض على ايراد الشارح (**قوله** وانت تعلم فساده الى آخره) لوجهين الاول ان حكمه بلزوم المنافاة على تقدير كون الكل المجموعى حادثا فاسد الثانى حكمه بعدم حدوث الكل المجموعى عند حدوث الفرد الواحد فاسد ايضا ومنشأ كلا الفاسدين ماذكره بقوله وكأنه توهم الى آخره (**قوله** يستلزم حدوث المجموع) ومع ذلك لايلزم المنافاة المذكورة كما قرره وماأوردوا عليه ههنا من ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع انما يكون باتصافه بالوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد مابالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولاقديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهى غير موجود لانعدام اكثر اجزائه فى كل وقت ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غيرموجودة مع وجود كل جزء منها فى جزء من الزمان فظهر ان كلام القائل المعول غير مبنى على ماتوهم من التوهم وحمله على ابتنائه على ذلك التوهم بعيد ودعوى البداهة فى استلزام حدوث الجزء حدوث الكل فى هذه المادة فاسدة غير مسموعة قطعا انتهى فتوهم فاسد مبنى على الغفول عما سيجىء تحقيقه من الشارح المحقق من ان لهذا الكل المتعاقب الاجزاء نوعا من الوجود بناء على ان الوجود اعم من الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن الوجود على سبيل تعاقب الاجزاء كيف وماابطله المتكلمون باجراء برهان التطبيق والتضايف فى استحالة مطلق

(قوله وليس كذلك) فان قيل لما كانت الحوادث متعاقبة لايجامع السابق مع اللاحق فحين صدور السابق عن القديم لايكون اللاحق خارجا الى الوجود ولا يتصور صدور تلك الحوادث المتعاقبة الا بان يصدر واحد من آحاد هذه السلسلة اولا ثم آخر وهلم جرا تحقيقا لمعنى التعاقب فحين صدور هذا الاول يكون القديم سابقا عليه وعلى كل حادث بعده فيتحقق سبق القديم على كل حادث فى حال واحد وهو حال حدوث الحادث الاول سواء كانت الحوادث متناهية اولا فيتم ماعول عليه البعض قلت الحوادث غير متناهية والواجب ليس طرفا للسلسلة فلا يكون فى الوجود حادث يتصف بالاولية المطلقة بل مامن حادث الا والقديم موجود قبله مقارن للسابق عليه

(قوله لولزم سبق القديم على جميع مايصدق عليه الحادث فى زمان واحد) فان القديم الكائن على هذه الحالة لايجوز ان يكون مقارنا دائما للفرد المنتشر ايضا

فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بداهة وكأنه توهم ان حدوث الكل المجموعى انما يتحقق بان لايكون شئ من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد وهوتوهم بعيد وقدقدح بعض الفضلاء فى مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا فى ضمن الافراد وهم

التسلسل ولو متعاقبة الآحاد ليس الا هذا الوجود فلا مساغ لرد ماذكره الشارح ههنا عند القائلين بحدوث العالم ومنهم المعترض وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد لانها متصل واحد لاوجود لها فى الوسط لعدم تمام اجزائها ولا فى المنتهى لانها تبطل عنده ولذا صرح ابن سينا فى الشفاء بان وجودها على سبيل وجود الامور فى الماضى وبيانها بوجه آخر اذ الامور الموجودة فى الماضى قدكان لها وجود فى آن من الماضى كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة كما ذكره الشارح فى حاشية التجريد (**قوله** وقد قدح بعض الفضلاء فى مذهب الفلاسفة الى آخره) وهو العلامة التفتازانى اورده فى تتميم دليل حدوث العالم بان يقال العالم مركب من الاعيان والعوارض والكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بدليل طريان العدم واما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث ومايخلو عن الحوادث فهو حادث اماالصغرى فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون واماالكبرى فلان مايخلو عن الحوادث لوثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل ثم اورد على دليل الكبرى بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه مامن حركة الاوقبلها حركة اخرى لاالى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انلاشئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة ثم قال والجواب انه لاوجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اقول هذا الجواب غير مرضى له لانه اورد المنع المذكور من طرف الحكماء على تلك الكبرى فى شرح المقاصد ثم قال فى جوابه واجيب اولا باقامة البرهان على امتناع انيكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافى المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافى اللازم مناف للملزوم قطعا وثانيهما ان ماهية الحركة لوكانت موجودة فى الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازليا اذلاتحقق للكلى الا فى ضمن الجزئى لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق التكافؤ والتضايف ثم نقل لبيان امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وجوها اخر اشار فى بعضها الى رد الجوابين

(قوله وهو توهم بعيد) ولعل مراده من استلزام حدوث الافراد حدوث الكل المجموعى استلزام حدوث الافراد حدوث الطبيعة التى هى عين الافراد المتكثرة فى الخارج فان الكل بمعنى الاجزاء من غيراعتبار الهيئة الوحدانية داخلة او عارضة نفس الافراد فيكون كلاما موجها متحدالمآل لما اختاره الشارح فتأمل (قوله وقد قدح بعض الفضلاء) وهو الفاضل التفتازانى توهما منه انلولا ذلك لزم تحقق الطبيعة لا فى ضمن فرد منها وهو محال وغفل عن معنى قدم النوع والماهية تأخذ حكم الافراد فى كونها ذات بداية وغير ذات بداية لحدوث كل واحد من الافراد انما يستلزم حدوث النوع اذا كانت متناهية فى طرف الماضى اذلاوجودله الا فى ضمنها وكان الشارح لم يورد هذا القدح والزام كون غير المتناهى محصورا بين حاضرين من وجوه الجواب لان المعدد لهما لم يقصد بهما ابطال هذا القول او لكونهما متحد الحال للوجه الرابع وفيه مافيه

قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهياتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد * قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعى ان لايزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لاينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لاينافى ذلك اصلا وليت شعرى ماذا يقول هذا القائل فى الورد الذى لايبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر اوشهرين وبداهة العقل يحكم بانه لافرق بين المتناهى وغير المتناهى فى مثل هذا الحكم * الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة

الاولين حيث قال ومنها ان كل حركة نفرض لاتخلو من ان تكون مسبوقة باخرى فلا تكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها اولا تكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لاحركة قبلها فتكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد بانا نختار الاول ولايفيد الا حدوث كل جزئى من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع فى ان ينتهى الى حادث لايكون قبله حادث آخر فظهر ان اعتماده فى هذا الباب على طريق التطبيق والتضايف ولذا اورد عليه المولى الخيالى فى حاشيته بوجهين احدهما ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وثانيهما انه لو صح ماذكره لزم ان لايوصف نعيم الجنان بعدم المتناهى انتهى (**قوله** فلا يتصور قدم النوع) لعل التخصيص بالنوع لكون الكلام هناك فى نوع الحركة ومع ذلك فالاولى قدم المطلق كما فى كلام بعض الفضلاء لان الماهية التى لا توجد الا فى ضمن الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لايخفى (**قوله** ان لايزال فرد من افراد ذلك الى آخره) لايخفى ان كلمة لا الداخلة على المضارع للاستقبال ولهذا قيل هذا معنى الابد على وفق مرادهم لامعنى القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم النوع انه مامن فرد الا وقبله فرد آخر لا الى نهاية كما قال التفتازانى وكذا الكلام فى ماذكره فى قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضى بصورة المضارع للايماء الى الوجه الثانى من الوجهين اللذين اوردهما المولى الخيالى (**قوله** وليت شعرى الى آخره) اقول هو يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هناك لكونه جوابا مشهورا عند القوم واشرت الى اختلاله فى شرح المقاصد وليت شعرى ماسبب حيرتكم بعدما اشرت الى اختلاله ومنهم من التزم تصحيحه بمقدمات واهية ولايمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهانى التطبيق والتضايف وبعد الاحتياج اليهما لا حاجة الى نفى قدم المطلق لان نفى قدمه لغرض انتهاء سلسلة الجزئيات (**قوله** يدل على بطلان التسلسل فى الامور الموجودة) فى نفس الامر المرتبة ذاتا اوزمانا لما سبق منه

(قوله وهو محال لان المتضايفين متكافئان) اى متلازمان فى الوجود والتعقل لارتباط افتقارى بينهما او وقعت العلة واعترض عليه بان مقتضى طبيعة التضايف ان يكون بازاء كل واحد منهما واحد من الآخر بحسب نفس الامر وهو متحقق على فرض عدم التناهى فان ما تضايف المعلولية الاخيرة علية العلة الاخيرة وماتضايف معلوليتها علية علتها وهلم جرا فلا يلزم مفارقة المعلولية عن علية وانما تلزم لو كانت علية العلة الاخيرة تضايف معلوليتها بعينه وهو غير مسلم لا يقال بل يزيد سلسلة المعلولات على سلسلة العلل فلو طبق الطرفان الاخيران يلزم الزيادة على غير المتناهى وهو محال لانا نقول فحينئذ يؤل البرهان الى برهان التطبيق ولم يكن دليلا بنفسه بل الوجه ان احد المتضايفين لا يتصور زيادته على الآخر وفى المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فتحصيل السابقية بدون المسبوقية المكافئة لها لا يمكن الا بالتقدم على جميع المسبوقيات فيلزم زيادة السابقيات على المسبوقيات بواحد فيلزم التناهى من غير معونة التطبيق وهو المطلوب

سواء كانت مجتمعة الوجود اولا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان فى الوجود ضرورة بيان الملازمة

ولان السابقية والمسبوقية المتضايفين لا تختصان بالذاتيتين بل تعمان الزمانيتين ايضا بل الوضعيتين ايضا فيما انفصل بعض الآحاد المترتبة وضعا عن بعض آخر واما اذا اتصل بعض الآحاد ببعض كما فى الخطين المفروضين الغير المتناهيين لاثبات تناهى الابعاد ففى جريان برهان التضايف فى تناهيهما بحث لان اجزاءها السابقة والمسبوقة فرضية محضة وكذا اتصافها بالسابقية والمسبوقية والاولية والثانوية وسائر الاضافات (قوله وذلك لان حاصل برهان التضايف الى آخره) هذا دليل بطلان اللازم من دليل الايراد بان يقال لو وجد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية سواء كان كل متقدم منها علة معدة لما بعده اولا يلزم امكان ذهاب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية مبتدأة من حادث معين متصف باحدهما دون الآخر واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة فلان تلك الحوادث ان كان بعضها علة لبعض الآخر فيوجد بينها العلية والمعلولية اوالابوة والبنوة وامثالهما من المتضايفين والا فلا اقل من تحقق السابقية والمسبوقية فى الواقع بينها واما بطلان اللازم فلانه لو ذهب سلسلة المتضايفين من ذلك الحادث الى غير النهاية يكون ذلك الحادث متصفا بالمسبوقية فقط من غير ان يتصف بالسابقية فاما ان يوجد فى السلسلة قبل ذلك الحادث حادث متصف بالسابقية فقط من غير ان يتصف بالمسبوقية اولا يوجد فعلى الاول يلزم تناهى السلسلة على تقدير لا تناهيها وعلى الثانى يلزم ان يزيد عدد المسبوقيات الواقعة فى تلك السلسلة على عدد السابقيات الواقعة فيها بمسبوقية واحدة هى ما فى الحادث المبدأ لان كل واحد مما قبله متصف بالسابقية والمسبوقية معا فحصل التكافؤ والتساوى فيما قبله وبقى ما فيه من المسبوقية المحضة زائدة والاول محال مستلزم لاجتماع النقيضين والثانى محال مستلزم لوجود احد المتضايفين بدون الآخر وهذان المحالان ربما يجعل استحالة احدهما دليلا على لزوم الآخر فيقرر البرهان على وجهين احدهما لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم زيادة عدد احد المتضايفين على الآخر والا لوجد فى السلسلة حادث متصف بالسابقية بدون المسبوقية فيلزم تناهيها على تقدير لا تناهيها فعلى تقدير ذهابها الى غير النهاية بحيث لا يلزم تناهيها بوجه يلزم تلك الزيادة قطعا وهذا الوجه مااختاره الشارح ههنا الثانى لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم تناهيها على تقدير لا تناهيها والا لزم الزيادة المذكورة وهذا الوجه هو مااختاره صاحب التجريد فان قلت لا نسلم انه على تقدير ان يكون كل حادث قبله متصفا بهما يلزم الزيادة بل غاية الامر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث حادث آخر سابق

انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما هو فوق المعلول الاخير ويبقى فى المعلول

عليه الايرى انا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة حوادث لاغير ففى هذه السلسلة اربع مسبوقيات مبتدأة من الواحد منتهية فى الرابع واربع سابقيات مبتدأة من الثانى ومنتهية فى الخامس فاذا فرضنا ان الخامس متصف بكل من السابقية والمسبوقية لم يلزم الزيادة بل يلزم ان يوجد قبله سادس سابق عليه والامر كذلك فى السلسلة الغير المتناهية وهذا هو منشأ قول من قال لانسلم لزوم الزيادة كيف وكل مسبوقية فى السلسلة انما هى بالنسبة الى سابقية ماقبله من الحوادث وبالجملة بمجرد صدق قولنا وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية لايظهر تكافؤهما فيما فوق المعلول الاخير وانما يظهر لو لم يصدق قولنا ايضا بازاء كل مسبوقية فى السلسلة المشتملة على المعلول الاخير سابقية فيها قلت كل تكافؤ يقع فى السلسلة فهو واقع فى نفس الامر بمجرد سابقية الاسبق من غير توقف على مسبوقيته كما وقع فى المثال بمجرد سابقية الخامس من غير توقف على مسبوقيته فكلما تحقق التكافؤ فى السلسلة المشتملة على المعلول الاخير يقع فيما قبله سابقية محضة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم تقع فيما قبله سابقية محضة لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما وهو المطلوب بل نقول كما ان مسبوقية الخامس لزمها ان لاتكون السلسلة المركبة من الخمسة مركبا منها بل عن الستة الزائدة عليها بواحد كذلك مسبوقية كل واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية يلزمها ان لاتكون تلك السلسلة الغير المتناهية مركبة من الآحاد الغير المتناهية بل عما زاد عليها بواحد فيلزم تناهى الغير المتناهى فعلى تقدير ان يكون سلسلة المتضايفين غير متناهية بحيث لايلزمها تناهيها بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لو عم السابقية والمسبوقية عما بالذات وبالواسطة فعلى تقدير لاتناهى الحوادث يلزم ان يتحقق فى كل حادث مسبوقيات غير متناهية وسابقيات متناهية لان كل حادث حينئذ مسبوق بحوادث غير متناهية وسابق فى كل زمان على حوادث متناهية محصورة بينه وبين الحادث الاخير فلاشبهة فى لزوم الزيادة المذكورة قطعا بخلاف ما اذا كان الحوادث متناهية اذ فى الحادث الاخير من المثال اربع مسبوقيات وفى الثانى ثلث مسبوقيات وفى الثالث اثنتان وفى الرابع واحدة ومجموع المسبوقيات فى تلك السلسلة عشرة وكذا مجموع السابقيات لان فى الخامس اربع سابقيات وفى الرابع ثلث وفى الثالث اثنتان وفى الثانى واحدة فالمجموع عشرة ايضا فلامجال للتوهم فيه اصلا (**قوله** لو كان التسلسل من جانب المبدأ) اى فى جانب العلل واما اذا كان التسلسل فى جانب المعلولات فحينئذ نأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى التى لاعلة لها كما اذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها

الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد

علة للبعض الآخر وليس مراده من المبدأ مبدأ السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا نعم اراد بالمبدأ فيما بعد مبدأ السلسلة (**قوله** وهو محال بداهة) اذ لا يجوز العقل سابقا بلا مسبوق ومسبوقا بلا سابق وابا لا ولد له وابنا لا اب له وهكذا (**قوله** من جانب واحد) كما لو كان مبدأ السلسلة معلولا اخيرا لا علية له كالابن الذي لا ولد له او علة اولى لا معلولية لها كالواجب تعالى فيما فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد المبدأ المذكور كما اذا فرض ان هناك موجودات كان بعضها علة للبعض الآخر ولا نهاية لها لا في جانب العلل ولا في جانب المعلولات بل لكل منها علية لما بعده ومعلولية لما قبله فالتسلسل هناك من الجانبين اعلم ان التسلسل عندهم يطلق على معنيين احدهما لا تناهي الموجودات بالفعل وثانيهما لا تناهيها بالقوة لان الامور الغير المتناهية بمعنى اي جملة اخذت منها كان الباقي ازيد من المأخوذ ان كان جميعها موجودا بالفعل في زمان واحد او في ازمنة متعاقبة غير متناهية فهو تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودا بالفعل بل الموجود بعضها ويخرج البعض الآخر من القوة الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لا يقف الخروج عند حد من الحدود الاستقبالية او لم يكن شيء منها موجودا ويخرج كذلك فهو تسلسل بالقوة المشهور عندهم بالتسلسل بمعنى لا يقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى من مبدأ معين بحيث لا يتناهى عند حد في جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين كما جوزوه في مقدورات الله تعالى والاعداد العارضة لهما وعند الحكماء كما جوزوه في انقسام الجسم الى غير النهاية وانما جوزوه لان الموجودات الخارجة من القوة الى الفعل فيه متناهية في كل حد وزمان من جانب الابد لكونها محصورة بين ذلك المبدأ والحادث الأخير وحال الحوادث المتعاقبة بالنسبة الى جانب الابد من هذا القبيل واما المعنى الاول فله ستة اقسام فان تلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل ان كان جميعها موجودة مجتمعة في زمان واحد وكان بعضها علة للبعض الآخر فان وجد فيها معلول اخير لا معلول بعده فهو القسم الاول المسمى عندهم بالتسلسل في جانب العلل وان وجد فيها العلة الاولى التي لا علة قبلها فهو القسم الثاني المسمى عندهم بالتسلسل في جانب المعلولات وان لم يوجد فيها شيء منهما بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل معلول بعده معلول آخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل بالفعل من الجانبين وهذه الاقسام الثلثة محال عند الفريقين لجريان البراهين وان كان جميعها موجودة مجتمعة في زمان واحد ولم يكن بعضها علة للبعض الآخر فان كان بينها ترتب وضعي فهو القسم الرابع وهو ايضا محال باتفاق الفريقين لجريان التطبيق وان لم يكن بينها ترتب لا طبعا اي ذاتا ولا وضعا اي في الاشارة الحسية كما جوزه الحكماء في النفوس الانسانية الغير المتناهية فهو القسم الخامس وان كانت موجودات غير مجتمعة بل متعاقبة

(في)

(قوله فان الحوادث كالاول لها لا آخر لها) عدم التناهي في طرف الابد وان كان بمعنى لاتقف عند حد الا ان الحوادث الغير المتناهية بأسرها لابد ان تكون موجودة في الواقع بالفعل في جميع الازمنة الغير المتناهية فيجري البراهين في نعم الجنان اللهم الا ان يتشبث باشتراط الترتب (قوله وذلك لانا اذا اخذناه الخ) اورد عليه بانه لما كان التسلسل من الجانبين فتحقق المسبوقية بلا سابقية ليس الا بمجرد الفرض ولو كفى مثلها قلنا ان تفرض مما فوق الالف مثلا فيتحقق السابقية بدون المسبوقية فتتكافؤ المسبوقية التي فرضتموها بدون السابقية فلا يظهر بطلان التسلسل قلت عدم تناهي الحوادث في طرف الابد بمعنى لاتقف عند حد فعند كل حد يتحقق مسبوقية بلا سابقية تحققا واقعيا وفي نفس الامر بخلاف جانب الازل فان عدم التناهي فيه بالفعل فتحقق السابقية بدون المسبوقية لايكون الا فرضيا اعتباريا وفيه نظر لان كون الحوادث الآتية غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد

(قوله فان الحوادث كالاول لها لاآخر لها) فان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق الزمان وقدم العناصر بموادها وامتناع العدم القديم يقتضي حدوث الحوادث دائما على ما صرحوا به فان قلت ان اللازم من ذلك كون الحادث مما لاآخر له بمعنى عدم وقوفها عند حد لا يمكن تجاوزها عنه لا كونها مما لاآخر له بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الغير المتناهية في شيء من الازمنة وهذا هو المحال دون الاول على ما صرحوا به في عدم تناهي مقدورات الله تعالى وعدم تناهي مراتب الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان تكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الشارح المحقق قال السيد الشريف قدس سره ان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى والحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية على ما سيصرح به الشارح المحقق رحمه الله تعالى وبينه بيانا واضحا

واما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل فان الحوادث كالاول لها لاآخر لها فكل ماله مسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلف وذلك لانا اذا اخذنا

في ازمنة متعاقبة غير متناهية بالفعل من جانب الازل كما جوزه الحكماء في سلسلة الحوادث المتعاقبة الممتدة الى جانب الازل لا الى نهاية فهو القسم السادس وخالفهم المتكلمون في جواز القسمين الاخيرين حيث حكموا باستحالتهما ايضا اما القسم الخامس فلما يأتي من الشارح واما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان التضايف والتطبيق في استحالتهما ايضا اذا عرفت هذا فنقول ذلك المتوهم اشتبه في جريان التضايف فيما كان التسلسل من الجانبين سواء كان التسلسل في كلا الجانبين بالمعنى الاول كما في القسم الثالث اوكان في احد الجانبين بالمعنى الاول وفي الجانب الآخر بالمعنى الثاني كما في القسم السادس الذي نحن فيه اذ هذا القدر يكفيه فيما نحن فيه اذ كما ان الكل معلول علية ومعلولية في القسم الثالث كذلك على تقدير ان لايكون للحوادث المتعاقبة آخر يكون لكل مسبوق سابقية ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف الذي هو الزيادة المذكورة في هذين القسمين فلا تعرض في كلام المتوهم بجواز تسلسل الامور المتعاقبة في كلا الجانبين بالمعنى الاول ولا في كلام الشارح بابطاله بارخاء العنان كما توهموا وقالوا ما قالوا وكيف يجوزه المتوهم مع ان المعنى الاول بشرط التعاقب محال بالنسبة الى جانب الابد بداهة وبدون الشرط يرجع الى القسم المستحيل عند الفريقين لجريان سائر البراهين مع ان توهمه لايتوقف على تجويز ذلك كما عرفت (**قوله** وذلك لانا اذا اخذنا الى آخره) شروع في بيان لزوم الخلف المذكور في التسلسل من الجانبين فيما كانت الآحاد مترتبة مجتمعة في الوجود كما في القسم الثالث ليندفع التوهم المذكور عنه اولا وعما نحن فيه ثانيا بقوله ومن البين الى آخره فقوله كالمعلول الاخير ان حمل على المعلول الاخير

واحدا من آحاد السلسلة كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الآحاد سابقية لايكون معها مسبوقية حتى تكافئ المسبوقية التى فى المبدأ وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لايكون بازائها سابقية كما وجد فى المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية ليكافئ عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة فى الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجرى فى الامور المتعاقبة فى الوجود ايضا

فى الواقع كما هو المتبادر فالكاف لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير فى القسم الاول وان حمل على المعلول الاخير فى الفرض فالكاف للتمثيل وتلخيص كلامه ان ذلك الواحد وان كان له سابقية ومسبوقية معا لكن مسبوقيته معتبرة فى سلسلة المتضايفين فى جانب العلل وسابقيته معتبرة فى سلسلتهما فى جانب المعلولات بحيث لامدخل لشئ منهما فى سلسلة الاخرى فبالنظر الى مسبوقيته كان ذلك الواحد كالمعلول الاخير فى القسم الاول فى انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايفين فى جانب العلل الا بمسبوقية واحدة فلابد فى سلسلة العلل من علة تتصف بالسابقية دون المسبوقية والالزم الزيادة المذكورة وبالنظر الى سابقيته كان كالعلة الاولى فى انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايفين فى جانب المعلولات الا بسابقية واحدة فلابد فى سلسلة المعلولات من معلول يتصف بالمسبوقية دون السابقية والالزم الزيادة المذكورة ايضا فقوله ههنا حتى تكافئ الى آخره وفيما بعد ليتكافئ اعداد الى آخره اشارة الى وجوب الانتهاءين لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال لو لم ينته السلسلة بل ذهب المتضايفان الى غير النهاية لم يتكافئا بل زاد احدهما على الاخر فلاعدول فى كلامه عن تقرير البرهان على الوجه الاول الى تقريره على الوجه الثانى من وجهى تقريره كما توهم بعضهم فاعترض على القوابين بان الاولى ان يقول والا لارتفع التقدم والتأخر كما فى شرح التجريد (**قوله** ومن البين ان هذا البرهان الى آخره) قد اشرنا الى انه شروع فى بيان لزوم الخلف المذكور فيما نحن فيه فلايتجه عليه انه تكرار لما سبق يعنى ان هذا البرهان الجارى فى استحالة التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة الغير المتناهية من الجانبين على ماقررنا يجرى فى استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية من جانب الازل ايضا وان كان لكل مافرض مسبوقا اخيرا سابقية متعاقبة لمسبوقيته اذ قد عرفت انه بمجرد مسبوقيته المنتظمة فى سلسلة المتضايفين الممتدة الى جانب الازل لزم الزيادة المذكورة كما لزم فى القسم الثالث ولافرق بينهما الا بان سابقيات الآحاد مجتمعة مع مسبوقياتها فى القسم الثالث ومتعاقبة فيما نحن فيه ولا ضرر فيه لان عدد السابقيات لايزيد على عدد المسبوقيات سواء كانتا مجتمعتين اومتعاقبتين كما فى سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعدما اتصف بالبنوة حين ولادته لايتصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين اتصافه بالبنوة

باعتبار وجودها الزمانى واما باعتبار وجودها الواقعى فبالفعل على مامر بل الوجه انا لما اخذناه واحدا من السلسلة واعتبرنا فيه مسبوقية بلاسابقية وهذا الاعتبار اعتبار صحيح ففى مااعتبرناه يلزم تحقق مسبوقية بلاسابقية على تقدير عدم التناهى وان تحقق لها سابقية ايضا بالنظر الى بقية السلسلة وكذا الحال فى الجانب المقابل للمبدأ فهذا البرهان كبرهان التطبيق فى انه ناهض على بطلان التسلسل من الجانبين هذا

(واتصافه)

لان عدد احد المتضايفين لايزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا فى الوجود او تعاقبا

واتصافه بالابوة زمان كثير فمع ذلك لو فرض هناك سلسلة الآباء والاولاد الى غير النهاية وابتدأت تلك السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل على انتهاء تلك السلسلة الى اب لااب له لئلا يزيد عدد البنوات على عدد الابوات وان كان للابن الاخير ولد بعد زمان وبالجملة هذا البرهان يدل على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب الابد فلم يقل بعدم انتهائها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى نتكلم عليه بل هو بشرط التعاقب غير ممكن بداهة وبدون الشرط يكون من افراد القسم المحال باتفاق الفريقين ان بقى الترتب الذاتى المعتبر فى العلل المعدة التى هى الحوادث المتعاقبة عندهم والا فيكون من افراد القسم الخامس وسيجئ استحالته (قوله او تعاقبا) ظاهره انكلا من المتضايفين العارضين للحادثين المتعاقبين يعرض لمعروضه حين وجوده لاقبله ولابعده كأن يعرض السابقية للامس حين وجود الامس فاذا انعدم الامس ووجد اليوم تزول السابقية مع الامس وتوجد مسبوقية اليوم معه وهذا محال مستلزم لانفكاك احد المتضايفين عن الآخر بل حين وجود الامس لاتوجد سابقيته على اليوم ولامسبوقية اليوم به وانما توجدان معا حين وجد اليوم وحينئذ لاتوجد سابقية اليوم على الغد ولامسبوقية الغد به قبل وجود الغد وانما يوجدان معا اذا وجد الغد وهكذا كما عرفت فى الابن والاب فبين اتصاف كل يوم بمسبوقيته باليوم السابق وبين اتصافه بسابقيته على اليوم المسبوق يوم وليلة فالوجه ان المراد من المتضايفين ههنا جنسا المتضايفين كجنس السابقية الشاملة لجميع السابقيات المنتظمة فى السلسلة وجنس المسبوقية الشاملة لجميع المسبوقيات المنتظمة فيها بدليل اضافة العدد الى احدها وقد عرفت تعاقب الجنسين فى كل واحد من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة وفى التعاقب اشارة الى اندفاع التوهم المذكور عما نحن فيه بوجه آخر هو انه يلزم الزيادة المذكورة بلا شبهة نظرا الى زمان حدوث السابقية فى المسبوق الاخير اذ بمجرد وجوده اتصف بمسبوقيته بسابقه ولاتتصف بالسابقية الابعد حدوث مسبوقه فلزم الزيادة مدة وجود المسبوق الاخير واحد المتضايفين لاينفك عن الآخر فى آن فضلا عن تلك المدة فللقائل ان يقول يجرى البرهان فيما كانت الآحاد المترتبة مجتمعة لافيما كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير بمسبوقيته بالحادث الذى قبله فاما ان يتصف الحادث المتقدم بالسابقية عليه وقت وجود الاخير او وقت وجود المتقدم اولايتصف فى شئ من الوقتين وعلى الاخيرين يلزم انفكاك احد المتضايفين عن الآخر وعلى الاول يلزم ثبوت السابقية للموضوع المنعدم مع ان الايجاب يقتضى وجود الموضوع قطعا والجواب ان السابقية والمسبوقية والعلية والمعلولية وامثالهما من المتضايفين

فيه مثــلا لايمكن ان يكون الابوات ازيد من البنوات سواء اجتمعــا فى الوجود

لكونهما من المعقولات الثانية فى التحقيق لايعرضان لمعروضهما فى الخارج بل فى الذهن فقط والسابق المنعدم وقت وجود الحادث الاخير معدوم فى الخارج لافى الذهن بل هو مع الحادث الاخير موجودان فى الذهن فى ذلك الوقت فيعرضهما السابقية والمسبوقية معا فى الذهن فحينئذ نختار الاول ونمنع لزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان قولنا فى اليوم الذى نحن فيه امس سابق على اليوم قضية ذهنية لاتستدعى الاوجود الموضوع فى الذهن فان قلت وكذا الغد فى ذلك اليوم معدوم فى الخارج لافى الذهن بل هو مع اليوم الموجود موجودان معــا فى الذهن فيعرضهما الســابقية والمسبوقية معا فى الذهن وقت وجود اليوم لاوقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قلت السابقية والمسبوقية العارضتان فى نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارجى كالابوة والبنوة ولما كانت الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجودا محققا كان قولنا فى اليوم امس سابق على اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية ولما لم يكن للامور الاستقبالية وجود محقق بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا فى اليوم الغد مســبوق بهذا اليوم ذهنية حقيقية صادقة بل ذهنية فرضية صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم واليوم سابقا عليه نعم الواقع الذى هو مدار صدق القضايا اعم مما فى الماضى او الحال او الاستقبال كما بين فى محله لكنه لايوجب ان يكون جميع القضــايا الصادقة فى سابقيات الحوادث الآتية الممكنة ومســبوقياتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان الامر كذلك لجرى البرهان فى وجوب انتهاء الحوادث فى جانب الابد الى حادث لايمكن بعده حادث آخر بحيث لايصدق الحكم الذهنى الاذهنيا فرضيــا كما هو مقتضى البرهان مع ان وجوب انتهائها فى جانب الابد باطل باتفــاق الفريقين ومستلزم لانتهاء مقدورات الله تعالى عنــد ذلك الحد بخلاف ما اذا توقف صدق الحكم الذهنى الحقيقى على وجود الموضوع فى الذهن المنتزع ذلك الوجود عن الموجود الخــارجى المحقق كما فى الذهنيات الحاكمة بالسابقية والمسبوقية على الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل وجودا محققا اذ غاية مايجرى فيه البرهان حينئذ وجوب انتهائها فى كل زمان الى حادث لم يوجد بعــده حادث آخر لا الى حادث لم يمكن بعــده حادث آخر ولامحذور فيه بل لما لم يمكن خروج جميع تلك الممكنات الاستقبالية الغير المتناهية الى الفعل دفعة وجب الانتهاء فى كل زمان من الازمنة الاستقبالية الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر وذلك لايستلزم وجوب انتهائها الى حادث لم يمكن بعده حادث آخر اذ على تقدير حدوث حادث آخر بعده لايلزم المحال المذكور الذى هو خروج الكل دفعة وهكذا فى كل حد من الحدود الآتية فلا كلام فى صحة حديث التعاقب ولا فى اندفاع التوهم المذكور بوجه آخر ومن غفل عما ذكرنا ههنا قال الاولى ان يقول ســواء اجتمع آحادها فى الوجود اوتعاقبــا اذ الكلام فى اجتماع الآحاد لافى اجتماعهما (**قوله** مثلا لايمكن ان يكون الابوات الخ) فى هذا المثال توضيح

الخـارجي اولا وكذا برهان التطبيق يجرى في الامور المتعـاقبة في الوجود

لما سبق من ان الاتصاف بالمتضايفين كالابوة والبنوة لايقتضى اجتماع الموصـوفين في الوجود الخارجي وان سلسلة احد المتضايفين لايزيد على سلسلة الآخر سواء في المجتمعة اوفي المتعاقبة وتنبيه على بطلان قولهم بقدم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان التي يتسلسل في افرادهـا المتعاقبة الابوات والبنوات بل على بطلان قولهم بوجود نفوس ناطقة غير متناهية حادثة عنـد تمام استعداد الابدان في الارحام بناء على ان الشخص الانساني مركب من الجسم والنفس الناطقة كما اشار اليه الشريف في حاشية التجريد وكل من الابوة والبنوة عارض لذلك المركب لا الى احدهما فقط بل البرهان يجرى في تناهيها وان كان الشخص الانسـاني عبارة عن الجسم بشرط تعلق النفس الحادثة بان يكون النفس شرطا خارجا لاداخلا في الشخص الانساني بناء على ان تركب المادى مع المجرد غير معقول مع ان البرهان يجرى في تناهيها بوجه آخر هو باعتبار عروض السابقية والمسبوقية لها ذاتا وزمانا امازمانا فظاهر واماذاتا فلان حدوث كل نفس كان مشروطا بتمام استعداد بدن الجنين وذلك البدن موقوف على جسم ابيه ونفسه اذلايكفي وجود احدهما فكان نفس الاب سابقة بالذات على نفس الابن فماذكره الشارح في بعض كتبه من انهم لم يجعلوا النفوس الناطقة مترتبة بالذات فانما يتم على القول بقدمها كما هو رأى افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ لكن القائلين بقدمها قائلون بتناهيها الا ان يقـال لايثبت حدوث العالم الا بابطال جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليـه احد واعلم ان مرادهم من البنوة ههنا مطلق الولدية عبروا عنهـا بالبنوة لمجرد مراعاة الجناس الناقص بينهـا وبين الابوة والا فالابوة قد تنفك عن البنوة في الذهن والخـارج فيما كان الولد مؤنثا مع ان احد المتضايفين لاينفك عن الآخر لا في الخـارج ولا في الذهن (**قوله** وكذا برهان التطبيق يجرى في الامور المتعـاقبة) اى في استحالة الامور المتعـاقبة الغير المجتمعة في الوجود لاالى نهاية وان لم تكن مرتبة طبعا اذالغرض اثبات تناهي الكل الزاما وتحقيقـا لاالزاما فقط بشهادة ان برهاني التطبيق والتضايف انما سيقا ههنا ليثبت بهما مدعى المصنف من حدوث العالم في ضمن الايراد بهما على دليلهم ولذالم يذكر فيما سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من وظيفة كل من يكون في صدد الشرح فلا بد ان يحمل مراده في ايراد البرهانين على ابطال لاتناهي سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلقا سواء كان بعضها علة معدة للبعض الآخر كما زعمه الحكماء اولم يكن كما عندنا ثم ان مراده انه ايضـا يجرى في الامور المتعاقبة في الواقع كما يجرى في الامور المترتبة المجتمعة باتفاق بيننا وبينهم لان ذلك الجريان المتفق عليه هو باعتبار التطبيق في الوهم وذلك التطبيق لايقتضى اجتماع الآحاد والفرق بين الصـورتين تحكم باطل كما ستعرفه

لان التطبيق في الوهم لايقتضى الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة الوهم

(قوله لان التطبيق في الوهم) اى حكم العقل بمعونة الوهم بانطباق الآحاد على الآحاد حكما مطابقا للواقع لايقتضى اجتماع الآحاد في الوجود بل ذلك الحكم مطابق للواقع فيما كانت الآحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بمعونة الخ فراده من الحوادث المترتبة هي المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا اولا لما قدمنا وفي قوله بمعونة الوهم اشارة الى ان ليس مرادهم من التطبيق في الوهم مايتبادر منه ان الحاكم بانطباق الآحاد على الآحاد هو الوهم بل مرادهم ان الحاكم هو العقل لكن بمعونة الوهم بناء على ان الوهم يشرع في تطبيق المبدأ على المبدأ اى في الحكم على احدهما بكونه بازاء الآخر ثم يعلق الثاني على الثاني وهكذا الى ان يعجز عن الحكم على الجزئيات وبعد العجز يسلم تلك الجزئيات الغير المتناهية الى العقل ويحكم العقل بعد ذلك بانه اذا ذهب النظام على هذا الاسلوب يلزم انطباق كل من آحاد الكبرى على واحد من آحاد الصغرى فالحاكم بهذه الكلية هو العقل والحاكم بين المبدئين الجزئيين هو الوهم في المشهور لكن التحقيق ان الحاكم في الكل هو العقل وان كان حكمه في البعض بواسطة الوهم ولذا نسبة التوهم الى العقل في قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ لكن يشكل اعانة الوهم فيما لم يكن الآحاد المستحضرة عند العقل اجمالا صور محسوسات كالاجسام والجسمانيات بل كانت صور مجردات او معقولات صرفة الا ان يكون مراده اعانة الوهم في بعض الصور كما اذا كانت الآحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او جسمانيات متعاقبة كالدورات الفلكية المتعاقبة اذ لما لم يجتمع اجزاء دورة واحدة فلاوجود للدورة الا في الوهم ويمكن ان يقال لايمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات او المعقولات بازاء البعض الآخر مالم يصورها الوهم بصور المحسوسات لايقال على هذا يتجه على البرهان ان تصور المجردات والمعقولات بصور المحسوسات محال يجوز ان ينشأ محال آخر هو احد المحالين اللازمين في البرهان لانا نقول لما لزم احد المحالين المذكورين فيما كانت الآحاد محسوسات علمنا قطعا ان المنشأ في الكل هو لاتناهي الآحاد لاغير وبهذا البيان يتضح البرهان في جميع مجاريه كما لايخفى واعلم ان حاصل برهان التطبيق انه لو وجد جملة غير متناهية لوجد في ضمنها جملة اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة فلان وجود الكل يستلزم وجود الجزء واما استحالة اللازم فلانه لو وجد جملتان غير متناهيتين فعند تطبيق الآحاد على الآحاد اما ان يكون بازاء كل واحد من آحاد الجملة الكبرى واحد من آحاد الجملة الصغرى فيلزم مساواة الجزء للكل او لايوجد فيلزم تناهي الجملة الصغرى بل تناهي الكبرى الزائدة عليها بقدر متناه مع فرض لاتناهيهما والكل محال فكذا وجودهما واوردوا على تقريب الدليل الثاني بان

اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من

احد المحالين المذكورين لم يلزم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض وجودهما مع فرض انطباق الآحاد على الآحاد ويجوز ان يكون ذلك الفرض فرض محال يستلزم محالا آخر فلايتعين ان منشأ احد المحالين اللازمين هنا هو وجود الجملتين المذكورتين لجواز ان يكون المنشأ ذلك الانطباق المفروض فاحتاجوا فى اتمام البرهان ههنا الى بيان ان الانطباق المذكور ممكن بحسب نفس الامر لايمتنع ليتعين ان المنشأ هو فرض وجود الجملتين المذكورتين فمراد الشارح من قوله ههنا بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة الخ بيان هذا الامكان كما يدل عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام ولقائل ان يقول ان كانت الصغرى جزأ من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساواة الجزء للكل فالحكم بانطباق المبدئين خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء لايكون بازاء مبدأ الكل وكذا مافرض جزأ ثانيا من الصغرى ثالث فى الواقع اذ ليس هنا الا سلسلة واحدة فى الواقع هى الكبرى وهكذا الكلام فى الجزء الثالث وما فوقه الى غير النهاية فلايمكن التطبيق اى الحكم بالانطباق لافى حكم الوهم ولافى حكم العقل وان لم يكن جزأ منها حين التطبيق فان افرزت من الكبرى لم تبق من آحاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الآحاد المعدومة للكبرى على الآحاد الموجودة للصغرى وتلك الآحاد المعدومة وهمية محضة لاتتصف بالانطباق الذى هو من توابع الوجود المحقق فلايمكن التطبيق فى حكم العقل ولذا لم يجر البرهان فى الاعداد الموهومة الغير المتناهية المراتب فانه انما يجرى فى سلسلة متميزة الآحاد فى نفس الامر ليصح الحكم بانطباق الآحاد على الآحاد والاعداد المتمايزة العارضة للموجودات المتناهية متناهية عندنا وان لم تفرز عنها بل كانت الصغرى جملة مباينة للكبرى بالذات وكان مساواة الجزء للكل بواسطة ان الجزء مساو للصغرى المساوية للكل حينئذ فكل من تطبيق الوهم والعقل ممكن لكن على هذا لايدل البرهان على استحالة جملة واحدة بل على استحالة جملتين فصاعدا فلايتم المطلوب ههنا وهو ابطال سلسلة واحدة من حوادث غير متناهية والجواب لما كان بعض آحاد السلسلة منفصلا عن البعض الآخر ففى ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود مغاير لوجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لما ضر ذلك فى وجود الصغرى اصلا فكل من آحاد الصغرى كان جزأ من المجموعين المتغايرين وجودا فلكل منها اعتباران فى نفس الامر فحينئذ نختار الاول ونقول انما يكون الحكم بانطباق احد المبدأين على الآخر خلاف الواقع لولم يكن الجزء الثانى من الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود آخر فى الواقع وذلك ممنوع بل هو مبدأ لامر موجود فى الواقع

(قوله من الحوادث المترتبة الخ) اشارة الى تسليم اشتراط الترتب وقبوله فى جريان برهان التطبيق وقد تقرر عليه رأى الشارح فى كتبه

الحادث الذى قبل مبدأ الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى

لافى مجرد التوهم وهذا الكلام فى الجزء الثانى والثالث وغيرهما الى غير النهاية نعم لوكان بعض اجزاء السلسلة متصلا بالبعض الآخر لتوجه ذلك بناء على ان اجزاء المتصل الواحد فرضية محضة لاوجود لها فى الواقع غير وجود الكل كما حققه الشارح فى بعض كتبه ولذا احتاجوا فى اثبات تناهى الابعاد ببرهان التطبيق الى فرض خطين متوازيين احدهما اقصر من الآخر بقدر ذراع مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم ونحن نقول نختار الثالث ويدل البرهان على استحالة سلسلة واحدة بان يقال لو وجد سلسلة واحدة غير متناهية لامكن ان توجد معها سلسلة اخرى مساوية لجزئها فى المقدار والحقيقة النوعية امكانا ذاتيا واللازم محال اما الملازمة فلانه لما وجد تلك الحقيقة النوعية فى ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لوجوده لم يكن ذات الفرد الآخر اعنى السلسلة الصغرى آبية عن الوجود المستقل مع الكل الذى هو السلسلة الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات وان امتنعت لامر خارج واما استحالة اللازم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتان فعند التطبيق الممكن بلا شبهة يلزم احد الممتنعين بالذات واذا امتنع اللازم بالذات يمتنع وجودها بالذات فيستحيل امكانه ايضا لان امكان المحال محال وفى امكان التطبيق كلام آخر يجئ بعد (**قوله** وتوهم انطباق مبدأ الخ) ليس هذا التوهم منحصرا فى توهم الانطباق بحركة احديهما حركة اينية دون الاخرى لوجوه * الاول ما اشرنا من ان آحاد الجملة ربما يكون مجردات او معقولات صرفة غير قابلة للحركة اصلا فيجوز ان ينشأ المحال من فرض حركتها المستحيلة نعم يمكن ذلك فيما كانت الآحاد قابلة للحركة الاينية بالذات كالاجسام المترتبة وضعا او بالتبع كالاعراض الحالة فى تلك الاجسام وفيما كان هناك خطان غير متناهيين كما فى اثبات تناهى الابعاد بتحريك الخط الاصغر الى ان يتطابق المبدآن مع سوق البرهان * الثانى ان الآحاد قد تكون عوارض متعاقبة غير متناهية لجسم واحد كدورات الفلك الواحد او لاجسام متناهية كدورات الافلاك التسعة مع ان الافلاك غير قابلة للحركة الاينية عند الحكماء * الثالث ان ذلك انما يصح فيما كانت السلسلتان القابلتان للحركة الاينية متباينتين بالذات كما ذكرنا لا فيما كانت احديهما جزء الاخرى كما ذكروا اذ على تقدير حركة آحاد الجزء يلزم حركة آحاد الكل بالضرورة غير المبدأ المفروض وبالعكس بل مرادهم من توهم انطباق المبدأ على المبدأ مجرد فرض ان يكون احدهما بازاء الآخر من غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن بعض الآحاد متصلا بالبعض الآخر اذ هذا القدر يكفيهم الا يرى انا لو فرضنا سلسلة مركبة من عشرة آحاد وفرضنا الاول المبدأ بازاء الثانى باعتبار كونه مبدأ للسلسلة المركبة من التسعة الموجودة فى ضمنها بوجود آخر وفرضنا الثانى باعتبار كونه جزأ ثانيا للسلسلة الاولى بازاء الثالث باعتبار كونه جزأ ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا

(الى)

على مبدأ الجملة الثانية ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية و نسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل فى الامور الموجودة المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق

الى ان نجعل التاسع بازاء العاشر بالاعتبارين الثابتين لهما فى نفس الامر ثم قصدنا العاشر لنجعله بازاء واحد من آحاد السلسلة الصغرى لم نجد هناك واحدا يتصف بكونه جزأ عاشرا للسلسلة الصغرى فى الواقع فنحكم بان ليس بازاء كل واحد من آحاد الكبرى واحد من الثانية فى الواقع فيلزم انتهاء الصغرى فى جانب العاشر بل انتهاء الكبرى ايضا فى هذا الجانب اذ لما كانت جميع آحاد الصغرى مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لا يزيد عليها آحاد الكبرى الا بقدر زيادتها فى جانب المبدأ و تلك الزيادة متناهية والزائد على المتناهى بقدر متناه متناه بالضرورة و بالجملة يلزم تناهى السلسلتين معا ولو فرض ان للسلسلة الصغرى جزأ عاشرا بازاء عاشرا لسلسلة الكبرى يلزم ان يكون آحاد السلسلة الصغرى ايضا عشرة مساوية لآحاد الاولى فيلزم مساواة الجزء للكل (**قوله** ينطبق سائر آحاد الاولى الى آخره) اى يتصف كل من الآحاد الباقية للاولى بالانطباق على كل واحد من آحاد الباقية للثانية بان يكون بازائه فى الواقع لما عرفت ان المراد به بيان امكان التطبيق ليندفع ما اوردوا على البرهان كما قدمنا فالمراد ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ان وجد بازاء كل من الاولى واحد من الثانية فاندفع عنه ان يقال ماذكره مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب ذكر مايعم التساوى والتناهى ولو قال ينطبق سائر آحاد الثانية على سائر آحاد الاولى لم يتوجه ذلك اصلا واندفع ايضا ان يقال لاحاجة ههنا الى الحكم بالانطباق لان انطباق الآحاد على الآحاد كان مقدما للمنفصلة التى هى تالية فى المتصلة الحاكمة بانه لو وجد جملتان غير متناهيتين وفرض انطباق احد المبدأين على الآخر فاما ان ينطبق كل من آحاد الاولى على واحد من الثانية اولا ينطبق ومقدما للمتصلة القائلة بانه كلما كان الكل منطبقا يلزم المساواة ومن البين ان اطراف الشرطيات المتصلة والمنفصلة لاحكم فيها بالفعل تحقيقا بل فرضا (**قوله** فان كان تجويزهم التسلسل الى آخره) الظاهر من الدليل ههنا برهان التطبيق لكن ماذكره ههنا جار فى برهان التضايف ايضا فالوجه ان فى كلامه ايجازا بليغا والمراد جنس الدليل الشامل لسائر البراهين ولذا غير عنوان البرهان الى عنوان الدليل وقوله بناء على امتناع التطبيق مبنى على ان امتناع التطبيق مستلزم لعدم جريان برهان التطبيق وعدم جريانه مستلزم لعدم جريان سائر البراهين بناء على ان برهان التطبيق يجرى فى كل مايجرى فيه سائر البراهين بدون العكس ولذا كان عمدة من بينها ففى كلامه اشارة الى كونه عمدة فحاصل كلامه ان تجويزهم ذلك التسلسل اما لعدم جريان البراهين واما لتخلف حكم المدعى ههنا والكل باطل اما الاول فقد ظهر فساده مماذكرنا من جريان برهانى التضايف والتطبيق اما التضايف فقد عرفت

فقدظهر فساده وان كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك والدليل

تحقيقه واما برهان التطبيق فلان جميع المقدمات المأخوذة فيه قطعية فلو توجه المنع عليه فانما يتوجه على تقريبه بناء على تجويز امتناع التطبيق وقد عرفت بانه ممكن قطعا وبعد ذلك لاشبهة في جريانه ايضا فلذا قال فيما بعد فيرد عليه ان مقتضى الدليل الخ واما الثاني فلما يأتي بقوله فيرد عليه الخ ومن غفل عما ذكرنا جعل ايراد برهان التضايف على دليلهم جوابا الزاميا بانه جار فيها فاذا لم تكن متناهية يلزم تخلف حكم مدعاه فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندكم وليت شعري ماالفرق بينه وبين ايراد برهان التطبيق على دليلهم بل الحق ان كلا الايرادين جوابان تحقيقيان بانهما جاريان في الامور المتعاقبة قطعا فيلزم تناهيها ليثبت بهما مدعى المصنف في ضمنهما فقد ظهر ان ليس هذا التفريع تفريعا على مجرد جريان برهان التطبيق بل على مجموع جرياني البرهانين (**قوله** فقد ظهر فساده) من قولنا ومن البين ان هذا البرهان الى آخره ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجري الى آخره مع بيان امكان التطبيق وما يقال مجرد توهم التطبيق غير كاف في جريان البرهان لجواز ان يكون انطباق الآحاد على الآحاد محالا مستلزما لاحد المحالين وان يكون توهمه من قبيل توهم انياب اغوال فقدعرفت اندفاعه مما قدمنا من امكان ان يكون كل من آحاد احدى الجملتين المتغايرتين وجودا بازاء واحد من آحاد الاخرى سواء كانت الآحاد مجتمعة اومتعاقبة كيف ولوكان محالا مستلزما لاحد المحالين لاستلزمه في تطبيق آحاد الجملة الكبرى على آحاد الصغرى في جملتين متناهيتين ايضا اذ لافرق بين التطبيقين قطعا واما ما اوردوا عليه مما حاصله ان صحة التطبيق الذي هو الحكم الاجمالي بان كل واحد من آحاد احديهما منطبق على واحد من آحاد الاخرى تتوقف على امرين احدهما امتياز الآحاد في نفسها ووجودها ممتازا كل منها عن الآخر وثانيهما اتصاف تلك الآحاد في الواقع بالاولية والثانوية والثالثية والتقدم والتأخر والمطابقة والمقابلة وغير ذلك من النسب والاضافات التي يتوقف عليها صحة ذلك الحكم الاجمالي وكلا الامرين موجودان في الآحاد المجتمعة لافي المتعاقبة لانها باعتبار وجودها الخارجي تحقق امتياز الآحاد في نفسها لكن باعتبار هذا الوجود لاتحقق اتصافها بتلك الاضافات لان الاتصاف بها يقتضي اجتماع الموصوفات في الوجود في ظرف الاتصاف وايضا النسب والاضافات في التحقيق من الامور الاعتبارية التي لاتعرض لمعروضاتها الا في الذهن وباعتبار وجودها في الذهن لاتحقق امتياز الآحاد في نفسها لافي الوجود الذهني الاجمالي لانها في هذا الوجود موجودة في الذهن بصورة وحدانية لا امتياز لشيء منها عن الآخر فيها ولافي الوجود الذهني التفصيلي بان يوجد كل منها بصورة مغايرة لصورة ماعداه

لامتناع ان يلاحظ الذهن امورا غير متناهية تفصيلا دفعة وفى زمان متناه واذا لم يكن لها امتياز فى نفسها فكيف يتصف فى الواقع بتلك الاضافات فذلك الحكم الاجمالى مطابق للواقع فى المجتمعة لافى المتعاقبة لاباعتبار وجودها الخارجى دفعة وهو ظاهر ولاتدريجا لما عرفت ولاباعتبار وجودها فى الذهن اجمالا اوتفصيلا كماذكره بعض المحققين فى حاشية حكمة العين فقطعى البطلان لانه منقوض اما اجمالا فلانه لوصح لم يصدق الحكم بالتعاقب وبتقدم البعض على البعض على الحوادث المتعاقبة ولا على اجزاء الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية محمولها اضافة بين افراد موضوعها والكل باطل لا يخفى بل لوصح لم يصدق ذلك الحكم الاجمالى فى المجتمعة ايضا اذ لما كان تلك الاضافات من الامور الاعتبارية فى التحقيق كماذكره فلا يتصف بها المجتمعة باعتبار وجودها الخارجى بل باعتبار وجودها الذهنى لكن وجودها فى الذهن تفصيلا غير ممكن واجمالا غير مفيد لامتيازها فى نفسها باعتبار الوجود الذى يتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتبارى نعم لو بنى ذلك الايراد على مازعمه بعض الحكماء من ان جميع النسب والاضافات موجودات فى الخارج لاتعرض لمعروضاتها فى الذهن بل فى الخارج لكان له وجه لكن ذلك الزعم باطل فى التحقيق وبعد البناء على التحقيق لاوجه لذلك الايراد قطعا واما تفصيلا فلانا لانسلم ان المتعاقبة باعتبار وجودها فى الذهن اجمالا لاتتصف بتلك الاضافات فى الواقع وانما لاتتصف لو لم يكن ذلك الوجود الذهنى الاجمالى منتزعا من موجودات متمايزة فى انفسها فى الواقع وليس كذلك لانه منتزع عن تلك الامور المتعاقبة المتمايزة الموجودة فى اوقاتها ومن البين ان تميز كل موجودة فى وقته لايتوقف على وجود غيره معه وتحقيق هذا المقام هوانه لما كانت المقابلة والمطابقة والاولية والثانوية وغيرها من الاضافات المتفرعة على معروضاتها وامتيازها فى نفسها فاذا قلنا مبدأ الجملة الكبرى بازاء مبدأ الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجبتان شخصيتان ذهنيتان حقيقيتان لا فرضيتان لكون وجود موضوعهما فى الذهن منتزعا من الموجود فى نفسه فى الخارج ومن البين ان هاتين الذهنيتين صادقتان فى المجتمعة دائما مادام الآحاد موجودة وفى المتعاقبة حين وجود المتأخر فى الخارج كما عرفت فى السابقية والمسبوقية وهكذا يصدق فى حق كل واحدين متقابلين كالثانيين والثالثين وغيرها شخصيتان ذهنيتان كذلك لو حكم بهما حاكم لكن لما لم يكن للذهن الحكم بتلك الشخصيات الغير المتناهية احتجنا فى صورتى الاجتماع والتعاقب الى الحكم الكلى الذهنى الحقيقى المنطبق المشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات كما قالوا فى القاعدة الكلية المنطبقة على احكام جزئيات غير متناهية ومن البين ان صدق ذلك الحكم الكلى عبارة عن صدق كل واحدة من الشخصيات المندرجة فيه فلاشبهة فى امكان ان يتصف كل من المبدأين فى الواقع المحقق بالانطباق على الآخر ولا فى انطباق

وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير المتناهي غير موجود هناك وليس المدعى الامتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية وما لم يجتمع الآحاد لايكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لاعلى سبيل الاجتماع ولاعلى سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهى موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة فى جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من آحادها موجودة فى جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون فى الآن اوفى الزمان والموجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع

سائر الآحاد على سائر الآحاد سواء كانت مجتمعة اومتعاقبة وهذا هو معنى امكان التطبيق اى الحكم بالانطباق حكما ذهنيا حقيقيا مطابقا للواقع لامطلقا ولو فرضيا وعلى هذا التحقيق يدور جريان برهان التضايف فى المتعاقبة ايضا فظهر ان برهانى التطبيق والتضايف جاريان فى المتعاقبة ايضا والفرق بينهما تحكم باطل قطعا لاريب فيه كما حكم به الامام فخر الدين الرازى بعد تأمله اربعين سنة كما اشار اليه فى بعض كتبه (**قوله** وان كان ذلك التجويز منهم لاجل ان السلسلة الى آخره) (٢) اى لتخلف حكم المدعى فى المتعاقبة لالعدم الجريان واعلم ان الشريف المحقق وغيره من المحققين صرحوا بان ذلك التجويز منهم لعدم الجريان لكن الشارح هنا وفى حاشية التجريد حكم بان تجويزهم يحتمل الامرين مع ان فيما ذهب اليه سدا لجميع مسالك الاوهام (**قوله** فيرد عليه ان مقتضى الدليل الى آخره) لايقال ذلك ممنوع اذ لماجاز ان يكون الممكن باعتبار الوجود اللايزالى ممكنا وباعتبار الوجود الازلى محالا مستلزما للمحال فلم لايجوز ان تكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبى ممكنا وباعتبار الوجود الاجتماعى محالا مستلزما لاحد المحالات المذكورة فى البرهانين لانا نقول انما يتوجه ذلك لوكان استلزامها لتلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعى وليس كذلك بل هى مستلزمة لها باعتبار وجودها التعاقبى وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار كلا الوجودين فلا شبهة فى ان مقتضى البرهان عدم وجودها لامجتمعة الاجزاء ولامتعاقبة الاجزاء اذ الكلام ههنا وجود الكل الذى هو مجموع الاجزاء وقوله والوجود اعم من ان يكون وجودا فى الآن الى آخره جواب سؤال مقدر بان يقال لعلهم لايثبتون للكل المتعاقب الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بان ليس لهم ان يمنعوا وجوده لان الوجود عندنا وعندهم اعم من ان يكون وجودا فى الآن كما فى الكون والفساد الآنيين عندهم اوفى الزمان والوجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء كما فى وجود البيت المبنى تدريجا اوعلى سبيل تعاقب الاجزاء كما فى وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لاينكر وجود مجموع الضربات العشرة فى الخارج احد من العقلاء والالم يستحق القصار لاجرة ضربة واحدة وهو باطل عرفا وشرعا ولايتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع فى الخارج مع وجود

(٢) هذا القول ليس بموجود فى نسخ الجلال ولعله وقع هكذا فى نسخة المحشى فليحرر قاله مصححه ط

او على سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادى العالية موجودة فى الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجى فاخراجه من الوجود الخارجى تحكم ثم لايخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذى يظهر منه هو اماالانتهاء على تقدير

جميع اجزائها فى الخارج متعاقبة لما اشرنا فيما سبق مما ذكره الشارح فى حاشية التجريد ناقلا عن الشفاء من الفرق بين الامور الموجودة فى الماضى وبين الحركة بمعنى القطع فكلام الشيخ صريح فى ان الوجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء وعلى سبيل تعاقب الاجزاء المنفصل بعضها عن البعض (**قوله** بل للوجود عند الفلاسفة الى آخره) انما اتى به تحقيقا لما سبق من ان الوجود الخارجى عندهم اعم من الاجتماعى والتعاقبى بان للوجود الخارجى بعد الاقسام الثلثة قسما رابعا هو الوجود فى الدهر ودفعا لما يرد على الاول بان القدماء كالمبادى العالية موجودة فى الخارج وليس شئ منها آنيا ولازمانيا فاجاب بانها موجودة فى الدهر وليس المراد من هذا القول جوابا آخر بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبلة كلها مجتمعة فى الوجود فى الدهر اذلاماضى ولاحال ولامستقبل بالنسبة الى الموجود فى الدهر وانما هى بالنسبة الى الوجود فى الزمان واشار اليه الشارح فى رسالة اثبات الواجب حيث قال وقد قيل ضبطها الوجود الخارجى ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبى كما توهموا ههنا لان وجود تلك الامور المتعاقبة مجتمعة فى الدهر ان كان عبارة عن الوجود العلمى فسيجئ البحث عنه وان كان عبارة عن الوجود الخارجى فهو يستلزم وجوب انتهاء الحوادث المتعاقبة التى هى مقدورات الله فى جانب الابد لجريان البرهانين حينئذ فى انتهائها فيكون جوابا من وجه وهدما من وجه آخر وليس مانقله الشارح فى الرسالة من ضبطها الوجود الخارجى غير الجواب بالوجود التعاقبى لان القائل بذلك الضبط هو المصنف فى المواقف وقد صرح الشريف هناك بانه عبارة عن الوجود التعاقبى ويدل على ماذكرنا ان قوله فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب بعد هذا القول من تتمة الجواب بالوجود التعاقبى قطعا بقى ان المصنف وشارح الاشارات صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادى العالية الثابتات موجودة فى السرمد عندهم لافى الدهر بل الموجود فى الدهر هو الزمان المتغير ولذا قالوا الدهر وعاء الزمان ولعله وجد اطلاق الدهر على مايعم السرمد عندهم بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان المنسوب ثابتا او متغيرا (**قوله** ثم لايخفى انه اذا سلم جريان الى آخره) لايخفى ان برهان التطبيق كما قررنا قياس خفى يتوقف جريانه فى الامور المتعاقبة على صدق مقدماته المأخوذة فيه وعلى ثبوت تقريبه ببيان امكان التطبيق كما ذكرنا فعدم جريانه فيها كما يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق بعض المقدمات المأخوذة فيه لكنه اشار بالترديد السابق بين الاحتمالين المتبادر فى منع

(قوله ثم لايخفى) دفع لما يتوهم ان فى صورة التعاقب لايلزم شئ من الامرين المحذورين وهو اماتناهى غير المتناهى الجزء لكنه

(قوله والدهر وعاء الزمان) قال بعض المتألهين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لايوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لايوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه بل هو امر واحد محيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه باعتبار عين الابد فمنه يجلى معنى قوله تعالى هو الاول والآخر وكون المتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين فى سلك المجردات مشاهدين للحوادث الآتية فى الازمان الثانية (قوله ثم لايخفى انه اذا سلم جريان الدليل الخ) دفع لما يقال ان تجويزهم فى الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لامتناع التطبيق فيها بل لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تناهى السلسلة على تقدير عدم تناهيها ومساواة الجزء لكله

(قوله بمعنى انه يستحيل الخ) دفع لما يتوهم ان العدد من الامور الاعتبارية الممتنع الوجود في الخارج مطلقا فالامتناع اتفاق غير لازم من عدم التناهي ولزوم التساوي ووجه الدفع ان العدد له حقيقة محصلة ولوازم مختصة وعروض لمحله ووجودما في نفسه سواء كان وجوده في الخارج بنفسه او بمنشأ انتزاعه وهو معروض الكلية والوحدة اولا وبالذات ومعروضه ثانيا وبالعرض فمن عدم التناهي يلزم ذلك المحال التساوي قال قلت كيف يتصور عروض العدد الذي هو معروض المساواة اولا وبالذات على الامور المتعاقبة المنتشرة في الازمنة المختلفة قلت الامور المتعاقبة الوجود بحسب الزمان مجتمعة الوجود بحسب الواقع ونفس الامر فيجري فيه التطبيق ويتصور المساواة والتفاوت (قوله بل الكم مطلقا) اى سواء كان منفصلا اومتصلا متناهية الافراد اوغير متناهية مجتمعة الوجود او متعاقبة الوجود (قوله فليتأمل) اشارة الى ما نقل عنه وذكره في انموذج العلوم من ان هذا الكلام اذا اورد عليهم بصورة النقض التفصيلي وتجويز جريانه في صورة التعاقب يظهر عجزهم من اثبات مدعاهم والافهم بحسب قانون المناظرة مانعون وفضاء المنع واسع لكن النفوس الزكية لاتقنع بمجرد المنع في مثل هذا المطلب

عدمه او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان آحاده مجتمعة اوغير مجتمعة فان البداهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يأبى عن قبول مساواة جزئه لكله فليتأمل

الخلو اعني كون التجويز منهم لعدم الجريان او للتخلف الى ان سائر المقدمات المأخوذة من لزوم التساوي والتناهي وبطلانهما قطعية لاتقبل المنع اصلا بالنظر الى ذات الامور المتعاقبة واشار ههنا الى ان هذين المحذورين اعني التساوي والتناهي يجريان فيها لزوما واستحالة باعتبار عارض العدد ايضا كما انه فيما بعد في المجتمعة الغير المترتبة الآحاد بين جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا الكلام قطعا فلهذا قال فيما سبق فيرد عليه ان مقتضى الدليل وهذا الكلام كالدليل الثاني للمدعى المبين بدليل قبله فانه لمجرد التعاضد لا لافادة العلم الجديد لانه تحصيل الحاصل كما ذكره المصنف في المواقف فمراده ان هذين المحذورين يجريان في صورة التعاقب لزوما واستحالة اما لزوم التناهي على عدم التناهي واستحالته فظاهران واما لزوم تساوي الجزء والكل من الامور المتعاقبة فلانه يستلزم مساواة العدد العارض للجزء للعدد العارض للكل واما استحالته فلما ذكره ولاجل الاشارة الى ماذكرنا لم يقل وهذان المحذوران محالان في صورة التعاقب ومما يدل على ماذكرنا ههنا ان موضوع المقدمة البديهية القائلة بان الكل اعظم من الجزء اعم من ان يكون جوهرا وعرضا غير الكم اوكما (قوله فليتأمل) يحتمل الوجوه * الاول ما اشرنا من التحقيق في امكان التطبيق الاجمالي في المتعاقبة ايضا * الثاني التنبيه على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذات الامور المتعاقبة وبين جريانهما باعتبار العدد العارض لها وان كان المساواة عارضة للعددين اولا وللمعدودين ثانيا اذ العدد هناك ملحوظ تبعا كالمعنى الحرفي وهنا ملحوظ اصالة كما اذا التفت الذهن الى المعنى الحرفي * الثالث ان ماذكره ههنا كما سيأتي موقوف على كون العدد العارض للجزء جزأ من العدد العارض للكل وسيجيء البحث عليه والجواب عنه * الرابع السؤال والجواب اما السؤال فبأن العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض المعدود الا في الخارج واذا لم يجتمع الآحاد في الوجود الخارجي فكيف يعرضها العدد واما الجواب فبأن العدد من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا في الذهن كعشرة ضربات ومائة دورات والعروض الذهني يكفيه وجود المعروض في الذهن

(كعروض)

(قوله بل الكم مطلقا) اى سواء كان منفصلا وهو العدد اومنفصلاً كالمقادير وهي الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان يأبى عن قبول مساواة جزء لكله وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي يقتضي القسمة الى الاجزاء

(قوله شرطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع) قيل وذلك لان الآحاد الخارجية لوكانت متعاقبة الوجود منقضية بعضها عند بعض لم يكن بشئ منها متصفا بالتقدم والتأخر المتضايفين وضعا اوطبعا صورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها فى الذهن فالاجمالى منه لايحصل به الامتياز الذى يتوقف عليه التطبيق والتفصيلى لايقدر عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته بما لايتناهى ورد بانه يدل على عدم

* واعلم ان الفلاسفة شرطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقدسبق آنفا حال الشرط الاول واما الشرط الثانى فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذلانظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم ههنا من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة مترتبة ممتدة وكف من الحصى فانه يكفى فى الاول تطبيق مبدا على المبدأ وفى الثانى لابد من تطبيق كل واحد

كعروض الاضافات والنسب * الخامس السؤال والجواب ايضا اما السؤال فبأن يقال صرح ابن سينا بان العدد انما يعرض الماديات دون المجردات فلايتم البرهان فى ابطال سلسلة المجردات المتعاقبة بهذا الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان الجزء لايكون مساويا للكل وان لم يعرضهما العدد فى الواقع بل فى مجرد التوهم واما الجواب فبأن المختص بالماديات هو موضوع علم الحساب الذى يبحث فيه عن الجمع والتفريق وغيرهما مما يعرض انفس الماديات اوصورها الخيالية لامطلق العدد فانه باطل ويشهد ببطلانه العقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح فى التحقيق * السادس ما اشرنا من قوله فان العدد الذى الى آخره ليس مسوقا لمجرد استحالة التساوى بل مسوق لبيان لزوم تساوى جزء العدد العارض لكله ايضا ولذا قال بمعنى انه يستحيل الى آخره وان جريان التناهى لزوما واستحالة ظاهر * السابع ان قوله بل الكم مطلقا اشارة الى اثبات تناهى الابعاد باجزاء برهان التطبيق كما اشرنا ولذا حكم فى آخر بحث الحدوث بتناهى الامتداد المكانى قطعا من غير ايراد دليل هناك (**قوله** واعلم ان الفلاسفة الى آخره) لعله معطوف على الامر بالتأمل اى اذا عرفت ماذكرنا فليتأمل واعلم الى آخره اوعلى المحذوف اى افهم ماذكرنا واعلم ان الفلاسفة الى آخره والاوجه انه جملة معترضة ممهدة لابطال الشرط الثانى الذى هو توأم الشرط الاول وليس ابطاله مما يتعلق بما نحن فيه من الايراد على دليلهم واثبات حدوث العالم وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق من جريانه بلا اشتراط شئ منهما ولذا غير العنوان (**قوله** اذلانظام فيها مضبوطا) فى نفسها لابحسب وجودها فى الخارج لعدم ترتب الآحاد فى نفسها وضعا اوطبعا

تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بل على عدم تحقق التعاقب اصلا اذلا معنى له الا كون وجود بعض افراده متقدما على وجود بعض آخر غير مجامع معه وبان المنافع للاتصاف بالتقدم والتأخر الزمانين هو اجتماعهما فى زمان اوان يحقق احدهما ولا يحقق الآخر اصلا واما تحققهما على التعاقب فحقق لهما والمصحح للتطبيق هو الوجود الخارجى فى الواقع فى زمان واحد فيحصل التقدم والتأخر بمعنى منشأ

المتناهية التى يزداد وهو بازديادها وينتقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياد بازديادها منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه يكون مما يأباه تلك الطبيعة وبما قررنا ظهر ان مراده رحمه الله تعالى بالتأمل اشارة الى الدقة لاعدم الصحة (قوله وقد سبق آنفا حال الشرط الاول) من انه لايشترط اذ مقتضى الدليل عدم وجود الآحاد الغير المتناهية اصلا لاعلى سبيل التعاقب افيد ماحاصله انه لابد لجريان الدليل من وجود الآحاد مجتمعة متمايزة ليصح اتصالها بالتقدم والتأخر اللذين هما متضايفان لايمكن انفكاك احدهما عن الآخر اصلا لاخارجا ولاذهنا اذلوكان وجوداتها الخارجية متعاقبة مقتضية بعضها عند بعض آخر لم يكن شئ منها متصفا بالتقدم ولابالتأخر ضرورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها فى الذهن فالاجمالى منه

انتزاعهما مجتمعين فى الواقع فى صورة المتعاقب (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم بعدم تناهى النفوس الخ) يعنى انهم لما قالوا بقدم نوع الانسان بتعاقب افراده الى غير النهاية وعدم التناسخ لزمهم ان يكون النفوس الانسانية المفارقة غير متناهية لانها باقية غير فانية فيتفصون عن جريان برهان التطبيق فيه بهذا الشرط واعترض عليه بانها وان لم تكن مرتبة فى نفسها ولكن لها ترتب باعتبار اضافتها الى الازمنة حدوثها وباعتبار ابدانها لان نفس الابن متوقفة على بدنه الذى هو شرط لحدوثه وهو متوقف على نفس ابيه المضيفة للقوة المولدة على بدنه وهكذا واجيب بان ترتبها على ذلك التقدير باعتبار الازمان والابدان وهى غير مجتمعة وردبانها مجتمعة لامحالة ومترتبة باعتبار الابدان والازمان فلاريب اذا فى جريان البرهان بل الجواب ان سلسلة التوالد عندهم متناهية وانما يثبتون سلاسل غير متناهية كل واحدة منها متناهية اذ قد صرح الشيخ فى الشفاء بان فى القرانات الكلية المقتضية للطوفانات العامة ينقرض الافراد الانسانية بل الحيوانات المتنفسة ثم تحدث بالتولد ويكون مبدأ السلسلة التوالد وهكذا

على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل فى صورة عدم التناهى وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة

ولا بحسب وجودها فى الذهن اجمالا او تفصيلا لما عرفت انها فى الوجود الذهنى الاجمالى موجودة بصورة وحدانية لاتميز للآحاد فيها والوجود الذهنى التفصيلى غير ممكن فلا يتصف بعضها بالاولية وبعضها بالثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات والنسب لابحسب الخارج ولا بحسب الذهن واذا لم تتصف الآحاد بتلك الاضافات فى الواقع فكيف يصح حكم العقل بانه بعد تطبيق الواحد على الواحد ينطبق سائر الآحاد على الآحاد كل لنظيره فى الواقع كما ذكروه فى المتعاقبة (**قوله** وعلى هذا الشرط اعتمدوا الى آخره) قد سبق منه اشارة الى ابطاله بجريان برهان التطبيق باعتبار كونها مترتبة فى الحدوث زمانا وفصله فى الرسالة بل بجريان برهان التضايف كما اشرنا وسيشير الى ابطاله بجريان برهان التطبيق فى مطلق الامور المجتمعة فى الوجود لايقال يستفاد مما ذكره ههنا ان ليس بين النفوس الناطقة الغير المتناهية ترتب ذاتى وصرح فى الرسالة بخلافه حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد لمادة بدنه ففيها ترتب بالطبع لانا نقول غاية ما استفيد من بيان اعتمادهم على هذا الشرط عدم ترتبها فى زعمهم لافى الواقع وماذكره الشريف المحقق فى حاشية التجريد من ان نفس الاب سبب لتحريكاتها لآلاتها حركات مخصوصة معدة لحصول مادة بدن الابن الذى له مدخل فى حدوث نفس الابن فيترتب السلسلة حينئذ من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها اعنى الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق آحادها الا بملاحظة تفاصيلها كيف ولوكانت منطبقة فى نفس الامر لكانت الآحاد المعدومة ايضا منطبقة فى نفس الامر حال عدمها فمدفوع بان تلك الحركات

لايحصل به الامتياز الذى لابد للتطبيق والتفصيلى لايقدر عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته بما لايتناهى اقول هذا ظاهر الفساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها فى بعض اذ وجودها الاجمالى الوحدانى الذهنى لايكفى للاتصاف بها ولا يتيسر وجودها فيه مفصلا (والابدان) لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لايتناهى مفصلا بل يدل على نقيض ما ادعاه من جواز الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها مقدما على وجود بعض آخر غير مجامع معه واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتأخر الزمانيين انما يتصور بان يتحقق موصوف احدهما فى زمان تحقق موصوف الآخر اوبان يتحقق موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف الآخر اصلا واما تحقق موصوف احدهما فى زمان سابق وتحقق موصوف الآخر فى زمان آخر فمحقق للتقدم والتأخر الزمانيين لامناف لهما على مالايخفى (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم بعدم

قلت ان كفى التطبيق الاجمالى فهو جار فى غير المترتبة اذ يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثانى يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالى لم يكن جاريا فى صورة الترتب ايضا اذلا يمكن للعقل ملاحظة كل واحد

والابدان المنعدمة قد ضبطها وجود خارجى فى ازمنتها فلا بأس فى انطباق بعضها لبعض حال عدمها فى الواقع كما فى المتعاقبة ولو سلم ان الكلام ههنا فى المجتمعة فلايجب تتالى الآحاد المترتبة بعد ثبوت التوقف بينها ولو بالواسطة والا لم يجر البرهان فى المرتبة المجتمعة اصلا ضرورة ان لكل من آحادها شرائط واسبابا كما لايخفى (**قوله** قلت ان كفى التطبيق الاجمالى الى آخره) يعنى التطبيق الاجمالى اما ان يكفى فى المرتبة المجتمعة اولا يكفى فيها وكلما كفى فيها يجرى فى غير المرتبة ايضا وكلما لم يكف فيها لم يجر فى المرتبة المجتمعة ايضا ينتج انه اما ان يجرى فى غير المرتبة اولايجرى فى المرتبة المجتمعة والثانى باطل بالاتفاق فتعين الاول فيبطل الاشتراط الثانى ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدللة كما اشار اليه الشارح بقوله فقد وجهوا اشتراطه لا يقال وحيث تعارض الدليلان تساقطا فمن اين الجزم ببطلان الاشتراط لانا نقول انما يتوجه ذلك فيما لم يستفد من المعارضة منع دليل الخصم واستفيد منها ههنا منع الملازمة القائلة بانه لولم يكن بين الآحاد ترتب ذاتى لم يمكن الى آخره واذ قد انهدم دليلهم بهذا المنع المستفاد بقى دليل الشارح بلا معارض وقس عليه امثاله (**قوله** فهو جار فى غير المترتبة) اى ذلك التطبيق الاجمالى الكافى فى المترتبة هو بعينه جار فى غير المترتبة ايضا بان يلاحظ العقل الى آخره ففيه اشارة الى ان اتصاف الآحاد فى الواقع بالاولية والثانوية وغيرهما من التقدم والتأخر وسائر الاضافات غير الانطباق والوحدة مستغن عنه فى التطبيق الاجمالى فى المرتبة اذ يكفى مجرد فرض اثنين من الجملتين مبدئين ينطبق احدهما على الآخر مع مجرد اتصاف كل من الآحاد الباقية بعنوان الواحد من جملة معينة من الجملتين واتصاف ذلك الواحد بكونه بازاء واحد من الجملة الاخرى من غير احتياج الى سائر الاضافات والنسب بان يقال نأخذ واحدا من الجملة اولا ونفرضه مبدأ للجملة الكبرى ونأخذ واحدا آخر ثانيا ونفرضه مبدأ للجملة الثانية الصغرى ونجعل الاول بازاء الثانى ثم نقول اما ان يكون بازاء كل واحد من الآحاد الباقية للجملة الكبرى واحد من الآحاد الباقية للجملة الصغرى فيلزم التساوى اولايكون فيلزم التناهى ومن البين ان هذا التطبيق الاجمالى هو بعينه جار فى غير المرتبة والفرق تحكم باطل فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجمالى مجرد قوله بان يلاحظ العقل الى آخره بل هو تلك الملاحظة بعد فرض انطباق المبدئين المفروضين كما صورنا ولذا لم يقل فيما بعد بل ربما كان الزيادة فى جانب التناهى او فى الاوساط ألايرى انا اذا اوردنا الترديد فى المرتبة قبل اعتبار

تناهى النفوس الناطقة المجردة) القائلون بقدم العالم النافون للتناسخ قالوا بقدم نوع الانسان وتعاقب افراده الى غير النهاية وبقاء نفوسها الناطقة بعد المفارقة عن الابدان

واحد بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال في الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه في السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة

تطبيق المبدئين يختار الخصم الشق الثاني ويمنع لزوم التناهي في جانب اللاتناهي مستندا بان الزيادة في جانب التناهي ولذا احتاجوا الى تطبيق المبدئين لينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهي ويلزم التناهي فلابد ههنا ايضا ان يلاحظ الترديد المذكور بعد فرض مبدئين وانطباقهما وان لم يكونا مبدئين في الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق هذا المقام (**قوله** ودعوى الى آخره) ليثبت بها ملازمتهم الممنوعة تحكم اى حكم بلا دليل فيكون ممنوعا وحكم بلا دليل مع قيام دليل او بداهة على خلافه فيكون باطلا وربما يجعلونه كناية عن البطلان بهذا الاعتبار وهو المراد ههنا لان دعويهم بالفرق يتضمن منع جريانه في غير المرتبة مستندا بالفرق فلابد من ابطاله فيكون جواب سؤال مقدر من وجهين (**قوله** بل لهم ان يدفعوا الى آخره) الظاهر انه اضراب عن المحذوف بقرينة الحكم بالتحكم اى ليس لهم ان يدفعوا ما اوردنا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين الاجماليين بل لهم ان يدفعوا ذلك بعد تسليم جريان ذلك التطبيق في غير المرتبة بان يمنعوا جريان التطبيق باختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناهي بناء على جواز ان يكون الزيادة في الاوساط لا في جانب اللاتناهي فيندفع المعارضة اذ مجرد جريان التطبيق الاجمالي في غير المرتبة لا يكفي في بطلان الاشتراط الثاني بل لابد من جريان برهان التطبيق في تناهيها ايضا واما اندفاع المنع المشار اليه في ضمن المعارضة عن دليلهم فبتحرير ان المراد من التطبيق الاجمالي هو التطبيق الاجمالي المظهر لانتقال الزيادة الى جانب اللاتناهي وذلك التطبيق حاصل في المرتبة لا في غيرها لحصول الفرق بين التطبيقين فلهم ان يدفعوه بالفرق فالوجه ان يترك الاضراب ويقول الا ان يقال لهم ان يدفعوا الى آخره ونقول وليس لهم ان يدفعوا بذلك ايضا لانه انما يتوجه لو جعل كل واحد من الآحاد الباقية للجملة الكبرى بازاء واحد او متعدد من الآحاد الباقية للجملة الصغرى وليس كذلك بل كل واحد من الاولى انما جعل بازاء واحد من الثانية فعلى ذلك التقدير لا احتمال لان يكون واحد من اوساط الاولى بازاء متعدد من اوساط الثانية بل لابد ان ينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهي قطعا كما لا يخفى على ذوى

(قوله بل لهم ان يدفعوا) حاصله انه اذا لم يكن بين الآحاد ترتب وضعي او طبيعي جاز ان تقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اذ ليس لها انتظام متسق حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب فان قيل اما ان تكفي ملاحظة الآحاد اجمالا فلاحاجة الى الترتب او لا تكفي بل لابد من ملاحظتها تفصيلا فلا يمكن التطبيق وان كانت الآحاد مرتبة اجيب بان في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف لا يتصور الزيادة في مبدأ الانطباق ولا في الاوساط للاتساق فلو لم تكن في الجانب الآخر لزم التساوي قطعا ولم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا بخلاف الغير المرتبة فانه يجوز ان يكون الزيادة في الاوساط فلا يلزم التساوي ولا الانقطاع هذا ما تقرر عليه كلام المحققين ولي فيه نظر فان الملاحظة الاجمالية لما كفت في اطباقها فلتكف ايضا في تحصيل اتساقها ولا فرق بينهما اصلا فانه ليس هناك سلسلتان موجودتان في الواقع وهما منطبقتان الا بحسب الملاحظة الاجمالية

(قوله بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ) اى ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل في الآحاد الغير المترتبة بان يدعوا عدم كفاية الاجمال في الغير المترتبة وكفايته في المترتبة فان هذا الادعاء تحكم (البصائر) بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه لا يظهر في السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى طرف اللا تناهي لجواز كون الزيادة مستقرة في الاوساط غير منتقلة منها الى الطرف الغير المتناهي وذلك لعدم اتساق نظامها بخلاف السلسلة

الى طرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لايظهر الانتقال بل ربما كان
الزيادة في الاوساط ولي ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير
المتناهية مطلقا يستلزم الترتب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا
المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات
المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات

البصائر ولذا حكم المتكلمون بذلك من غير احتياج الى مايذكره بعده (قوله
ولي ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع الى آخره) هذا دليل آخر على بطلان
اشتراط ترتب الآحاد بان يقال لو وجدت جملة غير متناهية مطلقا سواء كانت
مترتبة الآحاد اولا بل سواء كانت مجتمعة اومتعاقبة لوجد هناك موجودات مترتبة
بالطبع هي المجموعات الموجودة التي بعضها جزء للبعض الآخر والجزء متقدم
على الكل طبعا ويجري فيها التطبيق الاجمالي بلا نزاع ويلزم تناهي الآحاد
ويستفاد منه ايضا منع دليلهم مستندا بانه انما لايمكن للعقل حينئذ التطبيق لو لم يكن
هناك موجودات مترتبة اخر غير الآحاد وليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع
فبتغيير الدليل لان ذلك الدفع كان منعا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة
التطبيق الاجمالي بين الآحاد الغير المترتبة وهذا كان اثباتا لجريان برهان التطبيق
باعتبار ملاحظته بين المجموعات المترتبة اللازمة لمطلق الآحاد (قوله فاذا توهم
تطبيق المجموعات المترتبة الى آخره) يعني ان المجموع الاول هو مبدأ جميع
المجموعات المندرجة فيه والمجموع الثاني مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه
وثاني المجموع الاول في الواقع والمجموع الثالث ثالث المجموع الاول وثاني المجموع
الثاني فاذا توهم انطباق المبدأ على المبدأ والثاني من المجموع الاول على الثاني
من المجموع الثاني والثالث على الثالث وعلى هذا الاسلوب كل لنظيره في مرتبته
من مراتب الاعداد فاما ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المندرجة
في المجموع الاول واحد من المجموعات المندرجة في المجموع الثاني فلزم مساواة
الجزء للكل لتساوي مجموعاتهما حينئذ اولا يوجد فيلزم انتهاء المجموعات
المندرجة في المجموع الثاني بل في المجموع الاول مع فرض لاتناهيهما اللازم
لفرض عدم تناهي الآحاد مطلقا والكل باطل فظهر تناهي المجموعات
الموجودة في ضمن كل جملة (قوله والمجموع الذي ينتهي الى آخره) جواب
سؤال مقدر اورده في الرسالة حيث قال فان قلت اللازم من التطبيق بين
المجموعات تناهي المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي آحاد
المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية

(قوله ولي ههنا كلام آخر) اشارة الى انه من متفرداته السانحة له على ماهو المشهور ولعله خطر عليه على سبيل التوارد
اذقد سبق اليه السيد الشريف في حواشي التجريد وحاصله ان كل غير متناه يلزمه الترتب
باعتبار ان المجموع يتوقف
على مجموع ناقص عنه
بواحد في ضمنه وهكذا
يجري التطبيق بين
المجموعات (قوله لان
المجموع يتوقف على المجموع
الخ) لايخفى ان العدد لما
كان غير مركب عما تحته
من الاعداد لايتوقف
المجموع الاول على المجموع
الثاني وان استلزمه ولكن
الاستلزام كاف في المطلوب
(قوله والمجموع الذي ينتهي
اليه الخ) دفع لما اورد

المترتبة فانها لاتساق
نظامها لا تستقر الزيادة
في الاوساط بل تنتقل
بمجرد تطبيق المبدأ على
المبدأ الى الطرف المقابل
فيظهر الانقطاع (قوله
والمجموع الذي ينتهي اليه
سلسلة المجموعات الخ)
دفع لما يورد ههنا من ان
اللازم من التطبيق بين
المجموعات انما هو تناهي
المجموعات لانها بمنزلة الآحاد
المترتبة ولا يلزم منه تناهي
آحاد المجموع الاول
كيف وكل من تلك
المجموعات مشتمل على
آحاد غير متناهية ووجه
الدفع انه يلزم تناهي
آحاد المجموع الاول ايضا

وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لامحالة مجموعا لايكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان
فالمجموعات الموجودة في السلسلة وفي المجموع الاول تنتهي بعدد متناهية الى اثنين فيكون المجموع الاول متناهيا

يكون لامحالة مجموعا لايكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدد متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية

قلت بل يلزم منه تناهي آحاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط الآحاد المتناهية الى مجموع لايكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ماتوهمه هذا السائل انما يرد لولم يكن بعض تلك المجموعات مندرجا في البعض الآخر اندراج الجزء في الكل كعشر جمل متباينة بالذات غير متناهية الآحاد وليس كذلك فتنتهي المجموعات التي يندرج بعضها في بعض هو المجموع الذي لم يندرج فيه مجموع آخر وذلك المجموع يمتنع ان يكون غير اثنين واذا انتهى سلسلة المجموعات كان عدتها متناهية ولما كان التفاضل بين كل مجموعين متوالين بواحد كان تفاضلات المجموعات المتناهية آحادا متناهية وهي التي اسقطناها واذا ضم الاثنان الذي هو من جملة المجموع الاول الى تلك الآحاد المتناهية يكون المجموع متناهيا وهو بعينه عبارة عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة آحاد يتضمن تسعة مجموعات متناقصة بواحد ويتضمن المجموع الثاني المركب من تسعة آحاد ثمانية مجموعات منها فاذا جعل مبدأ تسعة مجموعات بازاء مبدأ ثمانية مجموعات والثاني من الاول بازاء الثاني من الثانية وهكذا الى ان نجعل المجموع الثامن من الاول بازاء المجموع الثامن من الثانية فقد انتهى مجموعات الثانية وكان هناك ثمانية آحاد هي تفاضلات المجموعات فاذا اسقطناها عن المجموع الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول الى الاثنين الذي هو المجموع التاسع من المجموعات المندرجة فيه واذا ضم الاثنان الى الآحاد الثمانية المتناهية كان مجموع آحاد المجموع الاول عشرة متناهية (**قوله** وان شئت قلت الى آخره) هذا دليل آخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات الموجودة في ضمنها يدل قوله لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد الى آخره فراده وان شئت في بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا فلابد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وغيرها من المراتب الغير المتناهية فيلزم ان يوجد هناك غير تلك الآحاد مجموعات مترتبة هي مراتب الاعداد الغير المتناهية التي بعض تلك المراتب جزء من البعض الآخر ومعروضات تلك المراتب ويجري برهان التطبيق في تلك المجموعات المترتبة بانطباق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثنين ويلزم انتهاؤهما في مرتبة واحدة من مراتب الاعداد التي كل مرتبة منها متناهية الآحاد ومجموع الآحاد المتناهية للمراتب المتناهية متناهية فيلزم تناهي الاعداد العارضة وتناهي الآحاد المعروضة لها اما جريان البرهان في سلسلة المعروضات المترتبة فظاهر واما جريانه

آحاد غير متناهية وحاصل الدفع ان المجموع الاول بعد اسقاط الآحاد على عدد المجموعات المتناهية ينتهي الى مجموع لايكون مجموع اقل منه وهو الاثنان فيكون متناهيا لامحالة (قوله وان شئت قلت) هذا الوجه ايضا مبني على تحقق الترتب لتوقف كل جمع على جزئه فينتهي سلسلة المجموعات الى مجموع لايكون فوقه مجموع ويكون آحاده متناهية لانتهاء المجموعات التي بعددها فيكون امر الانتهاء على عكس الاول والتسلسل في كليهما من جانب العلل ولكن الاول اظهر وامثل وقيل لاحاجة الى ذلك لان الامور الغير المتناهية مطلقا لاتجاوز في القلة عن الواحد وفي الكثرة عن غير المتناهي فيلزم ان يكون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين ورد بان غير المتناهي ليس هو عبارة عن عدد معين وانه ليس طرفا للسلسلة ومراتب الزائد والناقص عارضة للمجموعات الغير المتناهية فكما ان الكل لايكون طرفا لاجزائه كذلك لعوارض اجزائه

(قوله فينطبق السلسلة المبدأة من الواحد) فينتهى الى مجموع لايكون فوقه مجموع آخر فيكون آحاد ذلك المنتهى اليه متناهية ايضا قيل سنح لى فى ابطال الغير المتناهى وجه لايحتاج الى التطبيق وامثاله وهوان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مرتبة او غير مرتبة لايتجاوز فى العلة من الواحد وفى الكثرة من الغير المتناهى فمراتب التزايد والتناقص يجب ان تكون غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التى هى الكل والواحد انتهى اقول لاوجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التى هى الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التى هى اجزاء الكل فكما ان الكل لايكون طرفا لاجزائه كذلك لايكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل ههنا واقعا فى امتداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على بعض الى غير النهاية فظهر ان ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهى ليس الا باعتبار عدم تناهى اجزائه المتزائدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا القول بعدم تناهى مراتب التناقص فى السلسلة المعروضة باطل قطعا كيف وهى منتهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله مبنى دليله ولعل منشأ هذا القول استلزام كون عدد النواقص غير متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما وقياس السلسلة المفروضة بالاجسام القائلة

فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه

فى سلسلة الاعداد العارضة فلانه انما لايجرى فى سلسلة الاعداد التى لاتميز لها فى نفس الامر وهى الاعداد التى لم تعرض للموجودات واذا عرضت للموجودات كان لها تميز فى الواقع فيجرى البرهان فيلزم اما مساواة جزء العدد لكله اوانتهاء مراتبه على تقدير لاتناهيه والكل محال كما اشار اليه فيما سبق والحاصل مراده انه لو وجدت امور غير متناهية يلزم ان توجد هناك مجموعات مترتبة من وجهين احدهما سلسلة الاعداد العارضة والآخر سلسلة المعدودات المعروضة للسلسلة الاولى ويجرى برهان التطبيق فى كل من هاتين السلسلتين ويلزم منه ان يكون الامر كذلك فى الدليل الاول لان المجموع بلا واحد يعرضه عدد غير متناه ومع الواحد يعرضه عدد آخر غير متناه ايضا والعدد الاول جزء من العدد الثانى فيلزم ان يوجد هناك اعداد غير متناهية بعضها جزء من البعض الآخر وكل منهما غير متناهى المراتب كما لزم ان يوجد مجموعات مترتبة هى معروضات تلك الاعداد المترتبة ولايتوهم ان العدد الغير المتناهى لايزيد عليه واحد او عدد آخر لانه انما لايزيد عليه فى جانب اللاتناهى لافى جانب التناهى كما ههنا والفرق بين ماذكره ههنا وبين ماذكره فيما سبق ان التسلسل ههنا فى جانب المعلولات اذ العلة الاولى التى هى الواحد متعين ليس قبله علة اخرى وفيما سبق فى جانب العلل المتعين هو المعلول الاخير الذى هو المجموع الاخير ولم يوجد اول الاجزاء وههنا اوهام فاسدة مبنية على الغفول عن سياق كلام الشارح وسياقه منها ماقيل الظاهر ان المراد من تحقق الواحد والاثنين وغيرهما تحققها فى اصل الامور الغير المتناهية لاتحققها فى المجموعات المذكورة بلا حاجة الى اثبات المجموعات واجراء التطبيق فيها بل يمكن التطبيق فى نفس تلك الامور الغير المتناهية بناء على اثبات الترتب بينها باعتبار عروض العدد وان لم يكن بينها ترتب مع قطع النظر عن عروض العدد لها وحاصله لابد من تحقق الواحد والاثنين وغيرهما ولاشك ان الثانى منها مترتب على الواحد والثالث على الثانى وهكذا فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد الى آخره وليت شعرى مامعنى ترتب الثانى على الواحد والثالث على الثانى من الآحاد الغير المترتبة بوجه وانما المترتب على الواحد هو الاثنان وعلى الاثنين هو الثلثة كما هو صريح عبارة الشارح نعم تلك الاعداد انما اعتبر عروضها للآحاد لاللمجموعات لكن بعد عروضها للآحاد حصل هناك مجموعات مترتبة كمراتب الاعداد ومنها ماقيل هذا طريق آخر فى اثبات الترتب وحاصله وان لم يكن بين الآحاد ترتب بحسب ذواتها لكنه قد يعرضها عوارض

فان قلت انما يلزم ماذكرت لوكان العدد مركبا من الاعداد التى هى تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لامن الاعداد التى هى اقل منه فان تركب العشرة من اربعة

مترتبة تصير الاجزاء ايضا مترتبة بالتبع مثل الواحد والاثنين والثلثة ولايخفى ان ماسيجيء من قوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد التى تحته الى آخره صريح فى انه جعل معروض العدد الفوقانى مترتبا على معروض العدد التحتانى بالذات لابتبعية ترتب العدد الفوقانى على العدد التحتانى وبالجملة ماسبق منه من استحالة العدد اومطلق الكم الذى يساوى جزؤه لكله يدل على ان مراده اثبات الترتب الذاتى بين مراتب الاعداد العارضة وماسيجيء منه يدل على ان مراده اثبات الترتب الذاتى بين معروضات المراتب فثبت ماقلنا من ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجهين (قوله فان قلت الخ) منشأ هذا السؤال امران احدهما شهرة مااشتهر عن ارسطاطاليس * وثانيهما توهم ان كون معروض العدد الاقل جزأ من معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد الاقل جزأ من العدد الاكثر ومورده الملازمة فى الدليلين لانه منع بان يقال لا نسلم انه لو وجد امور غير متناهية مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الآحاد موجودات مترتبة بالذات وانما يلزم ذلك لوكان العدد الاقل جزأ من العدد الاكثر بان يتركب العدد من الاعداد التى تحته وهو ممنوع كيف وقد اشتهر عن ارسطاطاليس خلافه واذا لم يكن العدد الاقل جزأ من الاكثر لم يكن معروض الاقل ايضا جزأ من معروض الاكثر فليس هناك سوى الآحاد موجودات مترتبة لافى عوارض الاعداد ولافى المعروضات وينقدح منه ماسلفه من جريان برهان الطبيق فى الامور المتعاقبة المبنى على لزوم مساواة جزء العدد لكله ولما كان ماذكره السائل لايضاح سنده صالحا للاستدلال على خلاف ماادعاه من استلزام الترتب استشعر منه معارضة بان يقال بل ذلك الاستلزام باطل لان العدد مركب من الوحدات لامن الاعداد التى تحته فلا موجود هناك سوى الآحاد لافى الاعداد العارضة ولا فى المعدودات المعروضة فلذا اشتغل فى مقام الجواب بمنع دليل المعارضة اولا ثم باثبات الملازمة الممنوعة ثانيا كما لايخفى (قوله فان تركب العشرة الى آخره) تلخيصه العشرة امان تتركب من ستة واربعة فقط اومن ثمانية واثنين فقط اومن تسعة وواحد فقط وهكذا واما ان تتركب من اثنين منها ومن ثلثة منها واما ان تتركب من جميع هذه الصور واما ان لاتتركب من شيء من هذه الصور لاعلى سبيل الانفراد ولاعلى سبيل الاجتماع بل من الوحدات العشرة والاول باطل مستلزم للرجحان من غير مرجح والثالث باطل مستلزم لان يكون للعشرة حقائق مختلفة والثانى باطل مستلزم لكلا المحذورين فتعين الرابع قال فى المواقف وشرحه وكل عدد يقوم بوحداته لابالاعداد فالعشرة مجموع وحدات مبلغها ذلك وقال ارسطوان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولااربعة وستة ولاغير ذلك من الاعداد التى يتوهم تركبها منها لامكان تصور

للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذى لا يتجزى وتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق (قوله فان قلت انما يلزم ماذكرت) من جواز اجزاء الدليل فى التقديرين وترتب الاستحالة عليه لوكان العدد مركبا من الاعداد التى تحته اذ لو لم يكن مركبا منها لم يكن هناك مجموعات ولاتحقق الاثنين والثلثة ومافوقها فلايتصور هناك

(قوله ليس اولى من تركبها الخ) قال المحقق الهروى رحمه الله كان المراد من اولوية تركب العدد من بعض الاعداد دون بعض هو لا اولوية عند العقل وبلزوم الترجيح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتى هو لزومها كذلك والا فتقوم حقيقة الشيء بامر دون غيره لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات والذاتى وعلى كل من الشقين يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتى له وتكرر حقيقته من حيث هى فتلخيص الدليل انه على تقدير تركب العدد من الاعداد يلزم ان يكون النسبة بين الذات والذاتى نسبة بالامكان لا بالضرورة ولانه يلزم ان يترتب على العشرة لوازم الاعداد التى تحتها فان لازم الجزء لازم الكل والحق ان المدعى بديهى الا ترى ان الاربعة ليست اربعة الا بان اجزائها الاولية اربعة فافهم (قوله فيتعدد تمام ماهية شيء واحد) قال السيد الشريف لا خفاء فى استحالة ان يكون لشيء واحد امور مختلفة

كل واحد منها تمام ماهيته اذا لم يشتمل بعض هذه الامور على بعض اصلا والا لكان لشيء واحد ماهيات متخالفة وكذا اذا اشتمل احدها على الاخر وزيادة والا لزم كون الجزء والكل تمام ماهية شيء واحد وكذا اذا اشتمل جزء من احدها على جزء من الآخر ولم يشتمل جزء من الآخر على جزء من الاول على سبيل التناول كالحيوان الناطق والجسم الناطق واما لو كان هناك اشتمال على سبيل التناول كما فى الاعداد ففيه تأمل اذ لا يلزم هناك تعدد الماهيات بل الحاصل من احدها بعينه هو الحاصل من الآخر فيجوز ان يتركب

وستة ليس اولى من تركبها من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التى تحتها فاما ان يقال بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء واحد وهو محال واما ان يقال بعدم تركبه منها ولما بطل الاول تعين الثانى
قلت هذا الكلام

العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل وحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا فى حقيقتها بل هى عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من ثلثة وسبعة او اربعة وستة او خمسة وخمسة فان تركب من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح واذا تركب من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل فى تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذى يفى بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت الوحدات فى تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل فى تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول (**قوله** قلت هذا الكلام الى آخره) يعنى نختار ان العدد مركب من جميع الاعداد التى تحته

التطبيق (قوله فيتعدد تمام ماهية شيء) وذلك لانه لا معنى لتمام ماهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية فى وجوده فلو كان العشرة مركبة من جميع الاعداد التى تحتها كان مجموع الخمستين اللتين تحتها تمام ماهيتها ضرورة كفايتها فى حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهية لها لما ذكرنا بعينه وظ ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف ومغاير لما عداه فتركبها عن جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان لا يلزم من تركبها من جميع الاعداد تحتها كونها ذا ماهيات متعددة بل اللازم من ذلك تركبها من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهياتها اذا كانت مركبة تارة من خمسين بخصوصه وتارة من اربعة وسبعة بخصوصه وهكذا انتهى واما ما قيل انه لا استحالة فى كون الشيء الواحد ذا ماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات

من الكل انتهى انت تعلم ان لكل عدد سواء كان مشتملا على الجزء الصوري اولا حقيقة محصلة ولوازم مختصة فبالضرورة لايكون الحاصل من احدهما عين الحاصل من الآخر فكيف لايلزم تعدد الماهيات (قوله انما يتمشى الخ) قال المحقق الهروي العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري وحدات من حيث انها مقارنة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة كما يشهد به البداهة وتفصيل المقام ان ههنا وحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية ووحدات من حيث انها معروضة لها ووحدات محضة من غير ان يكون هذه الهيئة داخلة فيها اوعارضة لها وكل وحدة وحدة وكل من الاولين عدد على تقدير والثالث كثرة محضة وليست بعدد والرابع وحدة محضة وليس بكثرة ولاعدد ولاشك ان دخول الوحدة المحضة في العدد لايستلزم دخول الوحدات المجتمعة فيه كما يشهد به الضرورة كيف ويلزم حينئذ دخول كل وحدة فيه مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع وتركب الثلاثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية (قوله اذا كان لكل الخ) قد يقال لو لم يكن للعدد جزء صوري يصدق عليه الوحدة اذ كل كلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير من افراده ومايصدق عليه العدد لايصدق عليه الوحدة اذ الوحدة ليست من المقولات ولامايصدق عليه المقولة على ماصرح به الشيخ رحمه الله وغيره ورد بان لامنافاة بين صدق الوحدة والكم على الوحدات اذ صدق الوحدة عليها على انها وحدات كثيرة وانت خبير بانه لايدفع صدق الوحدة التي ليست بعدد على العدد والتحقيق ان الوحدات التي هي العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة ومايصدق عليه الوحدة بالصدق الكثير هو الوحدات المحضة من غير ان يكون الهيئة داخلة فيها اوعارضة لها (قوله واما اذا كان محض الآحاد فلا الخ) انت خبير بانه لاثبت لذلك ولو صح ان العدد ليس بمشتمل على الجزء الصوري فلا نم انه محض الآحاد بل هو الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فلابد من اثبات كون المجموع الاقل جزأ من المجموع الاكثر ودونه

انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الآحاد فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لابصورة مغايرة لموادها

ولانسلم انه يلزم حينئذ ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة بالنوع موجبة لتعدد تمام ماهيته وحقيقته وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته وذلك ممنوع لجواز ان يكون كل نوع من العدد عبارة عن محض الوحدات التي ليس وراءها صورة نوعية اخرى مقومة لذلك النوع وحينئذ لايلزم ذلك قطعا اذ لما لم يكن هناك سوى الوحدات جزء آخر مخالف لها بالنوع فكما ان المجموع الحاصل من جمع الاربعة الى الستة ليس الا عشر وحدات فكذا المجموع الحاصل من جمع الاثنين الى الثمانية وهذا كما ان المجموع الحاصل من جمع الدراهم الى الدراهم من نوع الفضة ليس الا نوع الفضة سواء حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم او من جمع درهمين الى ثمانية دراهم بخلاف

(ما)

مشتملة بعضها على بعض سبيل التبادل كما فيما نحن فيه فبحث آخر لايضر الشيء المحقق كما لايخفى (قوله حينئذ ويكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لابصورة مغايرة لموادها) فيكون دخول الواحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد التي تحته قيل سنح لي ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات وذلك لان الوحدات يصدق عليها انها وحدة اذ كل كلي لما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على كثير منها على ماحققه الشارح العلامة في حواشيه على شرح التجريد فظهر ان مايصدق عليه الوحدة لايصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلايكون الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لابد لها في ذلك من صورة نوعية فثبت وجوب كون كل عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصة اقول وانت خبير بانه لامنافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة على

ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نفى تركبه من الاعداد التى

ماذا اشتمل احد الجزئين فى الجمع الاول على درهم من ذهب وفى الجمع الثانى على درهم من رصاص فالمجموع فى الاول يكون مركبا من الفضة والذهب وفى الثانى يكون مركبا من الفضة والرصاص وهذان المركبان متخالفان بالنوع ولما توجه عليه ان يقال انهم صرحوا بان مراتب الاعداد انواع متخالفة لاختصاص كل مرتبة بآثار متباينة كالمنطقية والاصمية وغيرهما كما اعترف به ومن البين ان مجرد الاجزاء المادية التى هى الوحدات ههنا غير كافية فى تقويم النوع المركب بل لابد من الجزء الصورى جوهرا كان كالصور النوعية لانواع الاجسام اوعرضا كالصورة السريرية لنوع السرير بناء على ان المركب من الجوهر والعرض الحال فيه جوهر فجواز كون كل نوع من انواع العدد عبارة عن محض الوحدات التى هى الاجزاء المادية فقط احتمال باطل اجاب عنه بقوله وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا الى آخره يعنى لا دليل على ان شيئا من الانواع المركبة لايتقوم بمجرد زيادة المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد من هذا القبيل وعدم التقوم فى اكثر المواد لاينافى تقوم البعض بل يجوز ان يكون التقوم بمجرد زيادة المادة من خواص انواع الكم المنفصل بحيث لايوجد فيما سواها اصلا لا فى انواع الكم المتصل فقط كما توهموا ههنا (**قوله** والعجب ان بعض المتأخرين الى آخره) يعنى ان نفى ارسطاطاليس له وجه لانه انما نفاه لزعم ان لكل نوع من انواع الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات مغايرة بالنوع لصور سائر الانواع منها وحينئذ يلزم المحذور المذكور قطعا واما نفى ذلك البعض مع تصريحه بان ليس لها صورة نوعية وراء الوحدات فمما يتعجب منه اذ على هذا التقدير لايلزم المحذور المذكور والحال ان من البين ان واحدا وواحدا جزء من واحد وواحد وواحد ولقائل ان يقول التعجب منعكس اليه لان ما ذكره منظور فيه نظرا واضحا اما اولا فلانه ان اراد انه على هذا لا يلزم المحذور المذكور فغير مفيد للتعجب لجواز ان يكون نفيه لمحذور آخر وان اراد انه لايلزم محذور اصلا فممنوع كيف ويلزمه محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض الاعداد التى تحتها وهو باطل بداهة وهذا المحذور هو المصرح به فى المواقف بل هو العمدة ههنا كما نقلنا عن شارحه الشريف واما ثانيا فلانه لاينكر احد من ذوى ملكة الحكمة انقسام مطلق الكم انقسام الكل الى الاجزاء الممكنة فيه وعليه مبنى التنصيف والتفريق والتقسيم المبحوث عنها فى علمى الحساب والهندسة فلا نزاع لاحد ان الاربعة مثلا جزء من العشرة وانما النزاع فى ان ذلك الجزء عبارة عن محض الوحدات اوعنها مع الصورة النوعية الفائضة عليها كما ان الانسان ليس عبارة عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع الصورة النوعية الانسانية الفائضة على العناصر وتحقيقه انهم

خرط القتاد (**قوله** من خواص الكم المنفصل) بخلاف المتصل فان اجزائه المقدارية غير متخالفة بالماهية

ما حققه الشارح فى حواشيه على شرح التجريد فى مبحث العلة والمعلول وظهر ان صدق الوحدة عليها بهذا المقيد لاينافى صدق الكم عليها وكونها عددا بل تحققها كما لايخفى وانما المنافى لهما كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك (**قوله** ويكون هذا من خواص الكم المنفصل) اى ويكون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان نوعا آخر بسبب ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب الاجزاء المقدارية التى اشتمل عليها اقسام الكم المتصل من الجسم التعليمى والسطح والخط والزمان غير متخالفة بالماهية لما تقرر عندهم ان القسمة الفرضية فى المقادير المتصلة انما يكون الى اجزاء متساوية فى الماهية صرح بذلك الشارح العلامة فى حواشى شرح التجريد فى بحث العلة والمعلول

تحته ومن البين انواحدا وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد

قسموا المركب الى حقيقى هو ما فاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير الصور النوعية لاجزائه المادية تجعلها واحدا حقيقيا ويترتب عليها آثار مخصوصة كالانسان وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا للمركب جزء آخر وراء الاجزاء المادية وهذا الجزء هو الصورة النوعية والى غير حقيقى هو مالم يفض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى كالعسكر المؤلف عن محض الآحاد وعلى هذا ليس للمركب اجزاء سوى الاجزاء المادية وههنا صنف آخر مؤلف من الاجزاء المادية والهيئة الاجتماعية على وجه مخصوص العارضة لها كالسرير المؤلف عن الاجزاء المادية المجتمعة على وجه مخصوص لا بأى وجه كان كالعسكر مع تلك الهيئة السريرية على ان تكون داخلة فى قوام نوع السرير واختلفوا فى ان هذا الصنف من القسم الاول او من القسم الثانى اذا تقرر هذا فنقول مرادارسطو وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قبيل القسم الثانى كالعسكر لا من قبيل القسم الاول ولا من قبيل السرير للزوم المحذورين المذكورين فرادهم بقولهم لا من الاعداد هى الاعداد المشتملة على الصور النوعية سواء كانت داخلة فى ذواتها كالصورة النوعية الانسانية اوعارضة للوحدات كالصورة السريرية ولذا صح لهم نفى تركبه من الاعداد التى تحته (**قوله** ومن البين ان واحدا الى آخره) يعنى ان مجموع الوحدتين جزء من مجموع الوحدات الثلث مع عدم الصورة النوعية فيهما وهذا الحكم بين بديهى ربما ينبه عليه بما يأتى منه بعد من ان المجموع الاول ليس عين الثانى ولا خارجا عنه بداهة فثبت كونه جزأ للحصر العقلى فى ان الشيئين المتغايرين فى الجملة ولو باعتبار اما ان يكون احدهما عين الآخر فى الواقع او جزءه اوخارجا عنه ولما بطل الاول والثالث تعين الثانى فلما ثبت كون الاثنين جزأ من الثلثة فقد ثبت كون العدد جزأ من العدد اذ لا فرق بين عدد وعدد آخر فى هذا الباب فيثبت الملازمة الممنوعة باعتبار عارض الاعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد جزأ من العدد يستلزم كون معروض الاول جزأ من معروض الثانى وان لم يستلزم العكس كما يشير اليه فيما بعد ففى هذا التعجب المبنى على عدم المحذور مع هذا الحكم البين اثبات للملازمة الممنوعة قيل سنح لى دليل على ان لكل نوع من العدد صورة نوعية وراء الوحدات هو ان الوحدة تصدق على الوحدات اذ كل كلى يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها كما حققه الشارح فى حاشية التجريد والظاهر ان مايصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لا بد فى ذلك من صورة نوعية واجيب بان ماليس بداخل تحت الكم هو الوحدة لا الوحدات الكثيرة بل الكم المنفصل هو

ثم عدم تركب العدد من الاعداد التى تحته لاينافى تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بداهة ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد

الوحدات الكثيرة اى المقيدة بالكثرة لا مطلقا كما حققه الشارح فى حاشية التجريد ايضا وفيه نظر لان المقيدة بالكثيرة مطلق الكم المنفصل ومراد القائل ان الوحدات بنفسها لاتكون نوعا معينا من العدد والكم المنفصل فله ان يعود ويقول الوحدات الكثيرة جنس شامل للانواع ولابد لكل نوع من فصل يميزه عن سائر الانواع وقد تقرر عندهم ان الفصول مأخوذة من الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة نوعية وراء الوحدات الكثيرة واقلها الهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات كالهيئة السريرية العارضة للاجزاء المادية الا ان يقال ليس حصول العدد مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص لانه حاصل باى وجه كان كالعسكر فهو من قبيل القسم الثانى قطعا واقول سنح لى دليل على ان ليس لنوع العدد صورة نوعية وراء الوحدات لان نوع الثلاثة مثلا لايمتاز عن سائر انواع العدد بأن يقال هو الوحدات الكثيرة ولابان يقال هو الوحدات الكثيرة المجتمعة اى العارضة لها الهيئة الاجتماعية بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثلث اوبان يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على الاثنين بواحد والناقصة عن الاربعة بواحد والاول باطل والالكان نوع الثلاثة فصلا لنفسه وكذا الثالث والالكان تصور حقيقة الثلاثة مستلزما لتصور الاربعة فتعين الثانى ومن البين ان مفهوم الزائدة على الاثنين بواحد منتزع من الواحد الاخير الزائد على الاثنين فيكون ذلك المفهوم فصلا لنوع الثلاثة ومأخوذا من الوحدة الاخيرة لامن الصورة النوعية وراء الوحدات وبالجملة جنس الوحدة يعرضها الوحدة والكثرة لكونهما من الامور الاعتبارية فى التحقيق فالوحدة الواحدة هى الوحدة وتصور الواحد بديهى فلادور ولاتسلسل محالا وبزيادة وحدة اخرى عليها يحصل ويتقوم نوع الاثنين وبزيادة وحدة اخرى على الاثنين يتقوم نوع الثلاثة وهكذا الى غير النهاية فليس فى سلسلة الاعداد غير الوحدات بقى ههنا كلام هو ان الغرض الاصلى من ابطال الشرط الثانى ابطال عدم تناهى النفوس الناطقة المجردة الابدية بعد حدوثها كما هو رأى ارسطو لكن فى عروض الاعداد للمجردات كلام فالائق ان يتعرض بتحقيق عروضها لها فى الواقع ههنا ليتم هذا الجواب بلاريبة ثم الجواب الذى يذكره بعد لايرد عليه ذلك (**قوله** ثم عدم تركب العدد الى آخره) يعنى لو فرضنا ان العدد ليس بمركب من الاعداد التى تحته فالملازمة المذكورة ثابتة قطعا باعتبار معروضات الاعداد وان لم يثبت باعتبار الاعداد العارضة وثبوت تلك الملازمة ببداهة ينبه عليها بان يقال لاريب فى ان مجموع زيد وعمرو مع مجموع زيد وعمرو وخالد شيئان يخبر عنهما وكل شئ بالنسبة الى شئ آخر منحصر عقلا فى ان يكون عينه او جزأ او خارجا عنه ومن تردد فيه فقد خالف

التركب بل يكفينا كون معروض العدد مركبا عما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد ولايتوجه على هذا المنع المتوجه على تركب الاعداد عما تحتها وانت تعلم ان المعدود لايتصف بالجزئية والكلية الا بواسطة العدد وقد سبق ان العدد لايتركب عما تحته من الاعداد

(قوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد التى تحته الخ) يعنى انه لا حاجة لنافى اجزاء هذا الدليل على التقديرين المذكورين الى التزام كون العدد مركبا من الاعداد التى تحته واثبات عدم كون مراتب الاعداد ذا صورة نوعية بل يكفينا فيه كون معروض العدد مركبا مما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد ولايتوجه على هذا التركب المنع المتوجه على تركيب الاعداد مما تحته فانا نعلم بداهة ان مجموع زيد وعمرو اعنى معروض الهيئة الاثنينية الذى لاصورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض الهيئة الثلثية وغير خارج عنه

فيكون جزءا منه ولايتوجه ايضا منع كون تلك المعروضات موجودة فانه مكابرة مخالفة بحكم العقل على ماسيجئ

مقتضى عقله وليس المجموع الاول عين الثاني ولا خارجا عنه بداهة فتعين كونه
جزأ ففي هذا القول ابطال للمنشأ الثاني من منشئي السؤال كما ان قوله ومن البين ان
واحدا وواحدا الى آخره ابطال للمنشأ الاول وتلخيص كلامه ليس ما حكمنا
من استلزام الترتب في جانب معروضات الاعداد مبنيا على كون العدد مركبا
من الاعداد التي تحته كما توهمه السائل لانه ثابت قطعا وان انتفى التركب المذكور نعم
على تقدير ثبوت التركب يثبت الاستلزام في كلا الجانبين ففيه ارخاء العنان واثبات
الملازمة الممنوعة باعتبار المعروضات فقط لان هذا القدر يكفيه ولاجل انه اثبات
الاستلزام في احد الجانبين فقط كان رتبة هذا الكلام دون رتبة الكلام السابق
المبني على اثباته في كلا الجانبين كما اشار اليه بكلمة ثم المستعملة ههنا في التراخي في الرتبة
اذ لا تراخي بحسب الزمان بين الاثباتين (**قوله** فان مجموع زيد وعمرو الى آخره)
لم يرد ان زيدا شخص وعمرا شخص ثان ومجموعهما شخص آخر ثالث بل اراد
ان الاولين شخصان متباينان منفصلان ومجموعهما مع كونه عبارة عن الشخصين
موجود ثالث غيرهما بناء على ما ذكره المصنف في المواقف من ان مطلق الوحدة
مساوق للوجود فكل ماله وحدة في الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود
فله وحدة في الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد وعمرو انما يكون شخصا واحدا
لو كان لذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما النوعيتين الانسانيتين
وذلك باطل بداهة فمجموع زيد وعمرو مركب اعتباري كالعدد دون الطين
ومجموع زيد وعمرو وخالد مركب اعتباري آخر كذلك ومع ذلك فالمجموع الاول
جزء من المجموع الثاني كما ان العدد جزء من العدد من غير محذور بالبرهان الذي ذكره
ههنا وما توهمه بعضهم من ان هذا الدليل يعارض بالدليل الذي نقله عن ارسطاطاليس
فانه يجري في معروض العدد ايضا والقول بان المجموع ليس له صورة نوعية كالعدد
ينافي قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل توهم فاسد لان ماجعله مختصا بالكم
المنفصل ليس انتفاء الصورة النوعية عن الوحدات وكيف يجعله مختصا به وهو متحقق
في الافراد المنفصلة لكل كلي حتى الكم المتصل للقطع بان مجموع الخطين او السحين
المنفصلين لم يكن له صورة نوعية وراء صورتيهما بل ماجعله مختصا به هو حصول
النوع بمجرد الاجزاء المادية من غير صورة نوعية هناك اذ المركب لا يتم الا بمجموع
المادة والصورة نعم لو قال الشارح ومجموع زيد وعمرو نوع حصل بدون الصورة
النوعية وراء صورتيهما ومجموع زيد وعمرو وخالد نوع آخر حصل بدونها ايضا
ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني لتوجه عليه تلك المنافاة لكن ذلك
ظاهر البطلان بل كل من المجموعين من افراد نوع الانسان واما ما قيل لو وجد
هناك غير زيد وعمرو موجود ثالث هو المجموع لوجد هناك موجود رابع هو مجموع

(قوله وعلى ذلك يبتنى) اى على تركب معروض العدد عن معروض عدد آخر وكونه مغايراله يبتنى استناد المعلولات الكثيرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية فان الواجب واحد لاتكثر فيه بحسب صفاته الحقيقية والاعتبارية لان صفاته الحقيقية عين ذاته وصفاته الاضافية والسلبية اعتبارية ترجع الى حيثية الوجوب الذى هو عين الذات وجميع الممكنات صادرة عنه تع والواحد لايصدر عنه الا الواحد فالمشهور فى بيان كيفية الايجاد انه يصدر عنه العقل الاول ويلزمه اعتبارات متأخرة فبحسب تلك الاعتبارات المتكثرة يصدر عنه الكثير ويلزم منه استناد الامور الموجودة فى الخارج الى الامور الاعتبارية فعدل عنه المحقق الطوسى وغيره من الاعلام الى انه يصدر عن الاول تعالى وتقدس العقل الاول ثم الثانى ثم الثالث وهلم جرا الى اقصى مراتب الوجود فالمتصف بالفاعلية فى المرتبة الاولى الذات البحت وفى ماعداها من المراتب الذات من حيث الاقتران بامر على ان يكون الحيثية تقييدية اذ لو كانت تعليلية يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى فان قيل الذات مع الحيثية التقييدية يكون امرا اعتباريا غير موجود فى الخارج فكيف يتصف بالفاعلية اجيب بان الذات فى التغاير الاعتبارى لاتكون متميزة بحسب الاعتبار بان يدخل فيها حيثية كما انها فى التغاير الحقيقى لاتتميز بان يدخل فيها تشخص بل الحيثيات فى التغاير الاعتبارى التشخصات فى التغاير الحقيقى من لوازم الحقيقة المتميزة ولواحقها وبالجملة الحيثيات والتشخصات داخلة فى الوصف والمفهوم دون الذات والحقيقة وحاصل الابتناء انه لولم يكن مجموع اب موجودا فى سلسلة

اى معروض تلك الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثانى ولا عيناله فيكون جزأ منه وعلى ذلك يبتنى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب

الثلثة وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات مترتبة مجتمعة غير متناهية ويبطله برهان التطبيق وفاقا فمدفوع بانه ان اراد بالموجود الرابع ماهو الموجود فى الخارج فلزومه ممنوع اذ الموجود الثالث انما كان موجودا بحسب الخارج لتباين جزئيه الموجودين المنفصلين واما الموجود الرابع فجزؤه الثالث الذى هو مجموع زيد وعمرو ليس جزأ مباينا منفصلا عن جزئيه الاولين وان اراد مطلق الموجود ولو فى الاعتبار العقلى فلزومه مسلم لكنه تسلسل فى الامور الاعتبارية وتنقطع بانقطاع الاعتبار (**قوله** اى معروض تلك الهيئة) الاجتماعية انما فسره بذلك لئلا يتوجه عليه ان الهيئة الاجتماعية العارضة لمجموع زيد وعمرو من الامور الاعتبارية لا من الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمرو مركبا من موجودين ومعدوم هو الهيئة المذكورة والمركب من الموجود والمعدوم معدوم لان وجود الكل يتوقف على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة العارضة خارجة عن المجموع المراد ههنا لايقال الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند المتكلمين فلا حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع او التفرق اللذين هما من اقسام الكون فى الحيز والمراد ههنا اجتماعهما فى الوجود فى زمان واحد او فى ازمنة متعاقبة سواء كانا مجتمعين بحسب الحيز بان لايكون بين حيزيهما حيز آخر او متفرقين بان يكون بينهما متحيز آخر ولاشبهة ان ذلك الاجتماع من الامور الاعتبارية فان قلت بعد خروج الهيئة المذكورة فاما ان يكون التقييد بالهيئة المذكورة داخلا فى المجموع المراد اولا فعلى الاول عاد المحذور بناء على ان التقييد نسبة بين الهيئة العارضة ومعروضها ولاشئ من النسب بموجود فى الخارج عند المتكلمين سوى مقولة الاين المنقسمة الى الاكوان الاربعة هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وعلى الثانى فلا مجموع هناك بل الآحاد قلت نختار ان التقييد داخل لكن باعتبار وجود المعروض فى الذهن لا باعتبار وجوده فى الخارج لان التقييد وسائر النسب معقولات ثانية ولا يلزم ان لايكون هناك مجموع سوى الآحاد لانه انما يلزم لولم يعرضه الهيئة الاجتماعية لا فى الخارج ولا فى الذهن (**قوله** وعلى ذلك يبتنى) اى على ان المجموع موجود آخر سوى الآحاد وان بعض المجموعات جزء من الآخر يبتنى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب

الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن (ا) وحده (ب) وعن (ب) وحده (ج) وعن مجموع (ا ب ج د) حتى يحصل معلومات متكثرة فى مرتبة واحدة

الفلاسفة وهو المحقق الطوسى وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب الذى هو الواحد الحقيقى مصدرا لمعلول واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل الاول باعتبار اوصافه الثلاثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان مصدرا لثلاثة معلولات هى العقل الثانى ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم اسندوا الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلاثة ثلاثة معلولات على نحو العقل الاول الا العقل العاشر اذ لم يكن علة لعقل آخر ولا لفلك آخر عندهم بل لما فى جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العنصريات وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام فخر الدين الرازى فى شرح الاشارات بان هذه الاوصاف صفات اعتبارية فى التحقيق فان كفت فى التغاير فللمبدأ الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادات مسماة عندهم بالعناية الازلية فيجوز ان يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل فى قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلا تحكم باطل واجاب عنه المحقق الطوسى بان المختار فى مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية التى هى تلك الاوصاف الثلاثة مثلا فان استنادها الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر فى كتبهم وذلك المختار بان يصدر عن (ا) اى عن المبدأ الاول (ب) اى العقل الاول وعن (ب) اى وعن العقل الاول (ج) اى العقل الثانى وعن مجموع (ابج) اى عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى ما يطلق عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد اثنان منها (د) اى الفلك الاعظم المتكثر فى ذاته بان يصدر عن مجموع (اب) نفسه المجردة وعن مجموع (بج) هيولاه وعن مجموع (اج) صورته الجسمية وعن مجموع (ابج) حقيقة صورته النوعية حتى تحصل معلولات متكثرة هى العقل الثانى ونفس الفلك الاعظم واجزاؤه الثلاثة فى مرتبة واحدة من مراتب الوسائط اى بواسطة واحدة هى العقل الاول الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هذا فقد اثبت وراء الآحاد الثلاثة اربعة موجودات متباينة الآثار ثلاثة منها ثنائيات وواحدة ثلاثية وجعل كلا منها علة لموجود آخر مباين لسائر المعلولات والعلة الموجدة موجودة فى مرتبة الايجاد بداهة وجعل الثنائيات فى جملة الثلاثية فليس شئ منها خارجا عن مجموع الثلاثة ولا عينه لتباين الآثار الدالة على مغايرة المؤثرات فثبت ان كلا من الثنائيات جزء الثلاثية فثبت ما قصده من تأييد ان وراء الآحاد

العلل مغايرا لكل واحد واحد من الآحاد لما كان لهذا الاختيار وجه (قوله وعن ب وحده ج الخ) ظاهره يفيد ان العقل الاول يصدر عن الواجب وحده وعن العقل الاول وحده العقل الثانى فيكون الفاعل والموجد للعقل الثانى هو العقل الاول وهو الثالث وهما دون الواجب والحق ان الايجاد والخلق من خواص الواجب وقد صرح ذلك الشارح المحقق ان الكل متفقون على صدور وجود الكل منه تعالى فيجب ان يكون مراده فى هذا المقام من هذا الكلام ان (ا) من حيث الاقتران (ب) ب وحده

(قوله وعن مجموع اب ج د) فلو لم يكن مجموع اب ج موجوداً فى سلسلة العلل مغايرا لكل واحد واحد من الآحاد لما اختاره بعض المحققين وجه

وعلى هذا يبتنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة يكون مستندا الى علته الموجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع اوجزؤه او خارج عنه والاول والثانى باطلان على مابين فى موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى ولا قدح فى هذا الدليل الا بان نختار استناد المجموع الى جزئه

مجموعات موجودة بعضها جزء من البعض الآخر (**قوله** وعلى هذا يبتنى البرهان الخ) تأييد آخر وقوله من غير توقف مبنى على ماذكره فى الرسالة من ان لهم فى اثبات الواجب طريقين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والآخر لايتوقف عليه وان لزمه بطلانهما بعد ثبوت الواجب ففى الطريق الاول يعلم بطلانهما اولا ويعلم ثبوت الواجب ثانيا وفى الطريق الثانى بالعكس (**قوله** فان محصله الخ) يعنى لولا الواجب فى جملة الموجودات لترتب الممكنات الى غير النهاية اذ الممكن لايستقل فى وجوده بداهة واللازم محال اذ لو ترتب الممكنات الى غير النهاية لاستند كل منها الى علة وكلما استند ذلك لاستند المجموع الى علة ايضا ينتج انها لو ترتبت الى غير النهاية لاستند المجموع الى علة واللازم محال اما الصغرى من هذا القياس الخافى فظاهرة واما الكبرى فلان ماكان جميع اجزائه محتاجا مستندا الى علة يكون محتاجا مستندا الى علة بداهة واما بطلان اللازم فلأن المجموع لو استند الى علة فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والكل محال اما الاول فلامتناع ان يكون الشئ علة لنفسه بداهة واما الثانى فلان علة الكل يجب ان يكون علة لجميع اجزائه فيلزم ان يكون ذلك الجزء العلة علة لنفسه ايضا واما الثالث فلأن الموجود الخارج عن جميع الممكنات لايكون ممكنا بل واجبا فيلزم ان يكون بعض الممكنات مستندا الى الواجب على تقدير ان لايكون شئ منها مستندا الى الواجب وهو اجتماع النقيضين وفى قوله مستند الى علته الموجودة فيها اشارة الى انه لايمكن اثبات المطلوب بمجرد آحاد السلسلة بل لابد من التمسك بالمجموع الموجود الممكن لامكان جميع اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا يحتاج الى علة لم يصح البرهان وبهذا القدر ثبت وجود المجموع وراء الآحاد واذا ثبت ذلك فى جانب الكل ثبت ايضا فى جانب الجزء وذلك لان المراد بالجزء اعم من الواحد والمتعدد والا لم يكن الترديد حاصرا فيكون المراد بالجزء فى قولهم ماهو الجزء فى الواقع سواء كان واحدا او كثيرا لاماهو الجزء ولو بحسب فرض العقل والغرض ابطال علية الجزء لا ابطال جزئيته ولما كان الكل موجودا كان جميع اجزائه موجودة قطعا فثبت ان المجموع الموجود الاقل جزء من المجموع الموجود الاكثر والبرهان مبنى عليه (**قوله** ولا قدح فى هذا الدليل الخ) يعنى كما ان نفس البرهان مبنى على كون المجموع الاقل جزأ من المجموع الاكثر كذلك هذا القدح منهم بان يكون

على مابيناه هذا (قوله وعليه يبتنى البرهان المشهور الخ) فان العلة المطلوبة فيه ليس علة الآحاد لان كل واحد منها مستند الى مافوقه غير محتاج الى امر آخر ولا علة جملة الآحاد مع الهيئة الاجتماعية فانها اعتبارية ممتنع الوجود فى الخارج لاتحتاج الى علة بل علة الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية وهى موجودة بالضرورة مغايرة لاعتبارين الاولين اذ لو لم تكن موجودة مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما احتيج الى العلة ولو لم يكن الجزء موجودا مغايرا لما كان للقدح فيه تجويز كون مافوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا له وجه (قوله ولا قدح فى هذا الدليل الخ) اشارة الى ان القدح ايضا مبنى على ذلك فانه لو لم يكن معروض العدد مركبا من معروض ماتحته ولم يكن مغايرا لكل واحد من آحاد السلسلة لما كان ليجوزهم كون ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وجه

(قوله في بعض رسائلنا الخ) قال في الرسالة القديمة في اثبات الواجب تعالى شانه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لماقبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا هذا كلامه وقد عرفت ان بناء الاختيار المذكور والبرهان المشهور على وجود المجموع لا على كون المعروض العدد مركبا من معروض عدد تحته والقول بان المعروض الاول ليس خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزأ منه ممنوع بل هو خارج والا يلزم تعدد حقيقة الشيء الواحد واما القدح بتجويز كون العلة جزأ وهو مافوق المعلول الاخير فلو صح اطلاق الجزء عليه يكون مبنيا على المسامحة (قوله فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر الخ) انت تعلم ان المعدود انما يتصف بالجزئية والكلية بواسطة العدد وهو الوحدات مع الهيئة الاجتماعيــة على تقدير اشتماله على الجزء الصوري والوحدات من حيث انها معروضة لها على تقدير عدم اشتماله عليه واذ ليس في الاعداد جزئية وكليــة فكذلك المعدودات ليس فيها كلية وجزئية وعلى ماجوزه الشارح رحمه الله من كون العدد نفس الوحدات نفس الآحاد هي المعدودات فلاتحتاج الى علة فيضمحل البرهان واما كل وحدة وحدة فهي وحدة محضة لابعــدد ولابكثرة نعم المعدود الكثير يستلزم ماتحته من المعدودات فان كل مجموع غير متناه يستلزم نفسه اذا اسقط عنه واحد وهكذا فيحصل الترتب بمعنى ماينتظم به الآحاد وتميز عند العقل فيجري التطبيــق في اللــوازم والملزومات كما يجري في العلل والمعلولات فان قيل فكيف يكون حال البرهان المشهور في اثبات الواجب قلت تحقق الآحاد يلزمه تحقق المجموع فيتمكن من طلب العلة له واما تجويز كون الجزء علة فلايوجب كونه جزء من حيث انه معدود اقل ولايرد ان المجموع المغاير للآحاد (الى)
المحضة لايحتــاج الى علة غيرها وغير عللها بل يحصل على سبيل الاستتباع لان الشيء يحصل استتباعا بان يتعلق التأثير الذي هو للمتبع له بالذات وبذلك الشيء بالعرض ولاشك ان تأثير الاجزاء تأثيرات متعددة لايمكن ان يتعلق بالمجموع الذي هو امر وحداني ولو بالعرض مع ان الاستتباع يقتضي ان يكون للمتبوع حقيقة محصلة وحدانية ولان الحقيقة العددية التي هي الكل بالذات قبل الآحاد المحضة او معها فان الانسان متعدد اولا ثم يصير افرادا فكيف يكون مستتبعا لها

على مافصلناه في بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر

ماقبل المعلول الاخير من المجموع علة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواســطة فيكون الجزء علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك الجزء علة لنفســه وهكذا في كل مرتبة الى غير النهاية وهو خلاصة مافصله في الرســالة فقد جوزوا في هذا القدح كون مجموع ماقبل المعلول علة موجدة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة مع تصريحهم بكون الاول جزأ من الثاني ثم الحصر المذكور في كلامه اضــافي بالنسبة الى القدح فيه بعدم المجموع وراء الآحاد يعني لم يقدحوا فيه بان يقال لانسلم ان المجموع ممكن موجود يحتــاج الى العلة اذ ليس لذلك الاحتمال مساغ عند العقلاء وانما قدحوا بجواز كون الجزء علة للكل الممكن الموجود المحتاج الى علة فاندفع ماقيل ان اراد انه لاقدح فيه اصلا الا بهذا القدح فيكذبه مافي الرسالة حيث قدح فيه بجواز كون المجموع علة لنفســه ايضا بناء على مااشتهر من انتفاء التقدم الذاتي بين المعلول وعلته التامة وان اراد انه لاقدح فيه واردا غير مندفع الا بهذا القدح فينافيه ايضا انه قد دفعه في الرسالة ايضا فان قلت قد قدحوا بما نفاه ايضا كما اشار اليه في الرسالة وذكره شــارح المواقف حيث قال ان اريد بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا

(قوله على مافصلناه في بعض رسائلنا) وهو الرسالة القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون مافوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لماقبله بمرتبة الى النهاية وهكذا انتهى فلو لم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التي تحته ولم يكن تلك المعروضات موجودات اخر مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان لتجويزهم في البرهان كون الجزء علة للمجموع وجه ولما كان لاختيارهم في القدح فيه كون جزءه الذي هو مافوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لماقبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام

(قوله ومايتوهم من انه ليس هنـاك الاالآحاد الخ) وربما ينصر هذا الوهم بانه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود الثالث لزم وجود امور غير متناهية فانه اذا وجد الاثنان وجد الثالث وهو معروض الاثنينية واذا وجد الثلاثة وجد الرابع وهو معروض الثلاثية وهكذا الى غير النهاية واجيب بان الرابع اعتبارى محض فانه انما يحصل باعتبار شئ واحد مرتين وهو اية الاعتبارية بخلاف المجموع المركب من الاثنين فان قيل لا فرق بين المجموع الاول وغيره من المجموعات لان وجود الكل ضرورى عند وجود جميع اجزائه ولاشك فى وجود الاثنين حقيقة وهو يوجب وجود الثالث كذلك على ماهو المفروض فكيف يكون الرابع اعتباريا دون الثالث قلنا ليس جميع آحاد الرابع واجزائه موجودة

(قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الاالآحاد الخ) اشارة الى رد مازعمه صدر المدققين من انه اذا لم تعتبر مع الآحاد الهيئة الاجتماعية والجزء الصورى لم يكن هناك موجود آخر فلاتكون معروضات الاعداد التى تحت عدد موجود فلا يجرى الدليل على شئ من التقديرين المذكورين فى الامور الغير المترتبة ووجه الرد ان العقل يحكم بالبداهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يكون هناك موجود ثالث هو مجموع زيد وعمرو اعنى معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزاءه هكذا «١٤٥» اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يكون هناك موجود

ومايتوهم من انه ليس هناك الاالآحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل

الى غير النهـاية وان اريد المجموع فلانسـلم انه موجود اذ ليس الهيئة الاجتماعية موجودة فى الخارج ثم اجابا عنه بان المراد معروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولا شك فى وجود الكل هناك وراء الآحاد قلت مراده لاقدح فيه بعد تحرير ان المراد من المجموع معروض الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به فى الرسالة الا بهذا القدح لابان لايكون معروض الهيئة موجودا فلا اشكال (**قوله** ومايتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد الخ) المتوهم هو صدر المدققين حيث قال ليس هناك ثمكن موجود وراء الآحاد وكل واحد من الآحاد قد وجد علته فى السلسلة ولاشئ هناك يحتاج الى علة بعد الآحاد ثم هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ بل لقوله ومن البين ان واحدا الخ ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعلم الخ (**قوله** وهم فاسد مخالف لحكم العقل) بان هناك غير كل واحد من الآحاد موجودا آخر سواء كان شخصا واحدا آخر غير كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقيون فيما كان الجسم واحدا بالشخص

رابع وهـو مجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض الثلثية وهكذا فاذا وجد امور متناهية يكون معروضات الاعداد الغير المتناهيـة موجودة فيها فيجرى فيها الدليـل وههنا شبهة مشهورة لابد من التعرض لها وهى انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود امر ثالث هو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثلث مستلزما لوجود امر رابع هو (١٠) «كلنبوى على الجلال» معروض الثلثية وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين حينئذ يكون مستلزما لوجود معروض الاثنينية ووجود معروض الاثنينية يكون مستلزما لوجود معروض الثلثية ووجود معروض الثلثية يكون مستلزما لوجود معروض الاربعية وهذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود المعروضات الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم للشئ مستلزم لذلك الشئ افيد فى الجواب ان وجود الامر الرابع الذى هو معروض الثلثية اعتبارى محض لاتحقق له فى الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من آحاد الاثنين فيه مرتين مرة بالانفراد ومرة فى ضمن الاثنين وعندهم ان المفهوم الحاصل من اعتبار امر مكرر يكون اعتباريا محضا انتهى اقول وانت خبير بمافيه فان القول بوجود الامر الرابع فى الخارج ليس باعتبار انه كذلك فى الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود معروض الثلثية وظاهر ان كون الرابع اعتباريا محضا فى الخارج لايقدح فى لزوم موجود فيه مما ذكر فاقول الحق فى الجواب ان يخصص الاجزاء فى المقدمة الضرورة القائلة بوجوب وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتناهية التى يمكن انفكاك كل منهما اما سواء فى الذهن وظهر جزء الرابع

في ظرف يقتضي ان يكون لمعروض كل واحد من آحاده وجود منفرد عن معروض الآخر وتحل اليها انحلالا اوليا ولا شك ان اجزاء الرابع ليس كذلك ضرورة امتناع تصور وجود الكل منفكا عن اجزائه (قوله فعلى ماذكرت) من بطلان الامور الغير المتناهية مترتبة كانت او غير مترتبة مجتمعة او غير مجتمعة يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية لئلا ينتقض البرهان بتخلف مقتضاه عنه

* فان قلت فعلى ماذكرت يلزم ان يكون

في ابتداء الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية والاتصال ليسا بلازمي الوجود الشخصي عندهم بخلاف المشائين اوشخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا في ابتداء الخلقة ضرورة ان مفهوم الوجود لا بشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد من افراده يصدق على المتعدد من حيث هو متعدد منهما والا لم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات التي لا تصدق على الكل الافرادي بل على الكل المجموعي وذلك باطل بداهة فليس النزاع بين المشائية وغيرهم في الجسم بعد الانفصال في ان ليس هناك موجود غير كل واحد من القسمين لان وجود الكل المجموعي بديهي وانما النزاع في ان ذلك المجموع موجود بالوجود الشخصي الحاصل له قبل الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين حادثين بعد الفصل كما ذهب اليه المشائية وما ذكره المتوهم من ان ليس هنا شيء يحتاج الى العلة بعد الآحاد فوهم آخر اذ ليس مراد الشارح والمحقق الطوسي والمبرهنين بالبرهان السابق ان هناك شخصا آخر مغايرا للآحاد يحتاج الى علة مستقلة غير علل الآحاد وانه عند جعل كل واحد غير مجعول وانما يكون مجعولا بجعل آخر بعد الآحاد حتى يتوجه ذلك بل مرادهم ان كلا من الآحاد يحتاج الى علة مستقلة على حدة ومجموع الآحاد يحتاج الى مجموع العلل اذ كما ان مجموع المعلولات مجموع مشتمل على منها كذلك مجموع العلل مجموع مشتمل على كل واحدة من تلك العلل والمجموع الثاني علة للمجموع الاول وهذا القدر يكفي للشارح وغيره اذ بعد تحقق وجود الكل المجموعي وراء الكل الافرادي يتحقق هناك مجموعات موجودة مترتبة ولا يتوقف على كون ذلك المجموع شخصا آخر وراء كل شخص من الآحاد وان اشتبهت بعد ذلك فنقول ان الكل المجموعي كالافرادي شيء يخبر عنه بان له اجزاء كذا مثلا وكل شيء اما واجب او ممتنع او ممكن ولما استحال الاولان تعين الثالث فنقول هذا المجموع الممكن اما موجود او معدوم والثاني باطل لان جميع اجزائه موجودة لانه عبارة عن الآحاد الموجودة وليس له جزء آخر كالهيئة الاجتماعية والصورة النوعية للمجموع وراء صور الآحاد وكل شيء وجد جميع اجزائه فهو موجود بداهة فذلك المجموع موجود جزما ثم ما ذكره ههنا ابطال لسند المتوهم ان كان التوهم منعا او نقض لدليل المعارضة بانه مستلزم لبطلان ما يشهد به صريح العقل ان كان معارضة (**قوله** فان قلت فعلى ماذكرت الخ) من ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات بالطريقين وهو الذي ذكره وتلخيصه لو صح ماذكرته من استلزام الترتب لجرى البرهان في معلومات الله تعالى بالنسبة الى وجودها العلمي بناء على انه يجري حينئذ في كل جملة متميزة الآحاد سواء كانت موجودات خارجية او موجودات علمية فيلزم

ليس من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكا عنه الجزء (قوله فان قلت فعلى ماذكرت) اي من بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية اي بحسب وجودها في علم الله تعالى فيلزم ان يكون معلوماته تعالى متناهية كما لو منا والا اي ولو لم يكن معلوماته تعالى متناهية بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسبه انتقض البرهان به اي بكونها غير متناهية وتخلف مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام (اما)

(قوله لوكان علمه بالاشياء بصور مفصلة الخ) اشارة الى ان الانتقاض بمعلومات الله تعالى بحسب وجودها العلمي ولذلك ارتبط به قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ وبقي الحاجة الى دفع النقض بمعلومات الله تعالى باعتبار وجودها الخارجي الذي اورده بقوله فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية واجاب عنه بقوله قلت على تقدير حدوث العالم الخ (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) اى ولانتقاض البرهان بمعلومات الله سبحانه وتعالى بحسب وجودها العلمي لوكان علمه تعالى بالاشياء بصور مفصلة ذهبوا الى ان علمه سبحانه علم واحد بسيط اجمالي لايتكثر بتكثر المعلومات قال الشيخ في التعليقات تعقل الاول تعالى وتقدس عقل بسيط لذاته وللوازم عنها وللموجودات كلها حاصلها وممكنها ابديها وكائنها وفاسدها وكليتها وجزئيتها الى اقصى مراتب الوجود معا لا بقياس وفكر وتنقل في المعقولات فان تعقله كلها معا على الترتب السببي والمسببي وقال الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه الموجدة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته او ذاته هو سبب الاسباب فلايخفى عليه شيء ولا يغيب عنه مثقال ذرة في الارض

ولا في السماء وقال في الشفاء هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر منها صورها في جوهره تعالى او يتصور ذاته بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة فهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة من عقلية ولانه يعقل ذاته بذاته وانه مبدأ لكل شيء فيعقل عن ذاته كل شيء وقال الفارابي في بعض تصانيفه واجب الوجود وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئاً منه علم وشيئاً آخر قدرة ليلزم التركب في ذاته اوان شيئاً فيه علم وشيء آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته وقال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لاكثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه تفصيلا بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته وقال بهمنيار حقيقته يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده انتهى لايقال الفلاسفة في غنى عن اثبات كون علمه تعالى علماً اجمالياً لانهم يشترطون في جريان البرهان الاجتماع والترتب والنفوس عندهم غير مترتبة والابدان غير مجتمعة لانا نقول هي بحسب وجودها الخارجي كذلك وبحسب وجودها العلمي مترتبة مجتمعة عنده تعالى فينتقض البرهان فلابد من الالتجاء الى كون علمه سبحانه علما بسيطا اجماليا (قوله وذهب بعضهم) عطف على قوله وذهب الفلاسفة اى لانتقاض البرهان على تقدير كون علمه سبحانه بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علم الواجب علم اجمالي بسيط وذهب بعض الناس الى نفي علمه تعالى عما يقولون بالاشياء الغير المتناهية والحاصل ان ذلك مما اتفق عليه الاراء فهو دليل اتى للانتقاض على التقدير المنفي كما ان المنفي لما عليه

معلومات الله متناهية والا انتقض البرهان به * قلت لوكان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه فلايتصور التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالاشياء

اما تناهي المعلومات او انتقاض البرهان لتخلف مقتضاه الذي هو التناهي والكل باطل فبطل حديث الاستلزام فهو معارضة على دعوى استلزام الترتب الذي تفرد به عن القوم وليس بمعارضة على ماذكروه من بطلان اشتراط ترتب الآحاد لانه اشار الى عدم جريانه في المعلومات بقوله فيما سبق بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ (قوله قلت لوكان الخ) اى لانسلم انه لوصح ماذكرته يلزم جريان البرهان في المعلومات وانما يلزم ذلك لوكان علم الواجب تعالى بالاشياء متعددا مركبا من علوم متعددة بصور مفصلة وذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلاتعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلايتصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك آحاد متعددة مستلزمة لمجموعات مترتبة (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) الظاهر ان مراده ولاجل جريان برهان التطبيق في معلومات الله تعالى الغير المتناهية اذا كان

الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا فى الكلام لا يحتمله هذا المقام *
فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا

العلم بها بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات الغير المتناهية علم اجمالى بصورة وحدانية مرتسمة فى العقل الفعال بناء على ان المعلومات لما كانت مترتبة عندهم بحسب الوجود الخارجى وكان العلم بالمعلول عندهم بسبب العلم بالعلة كانت مترتبة فى الوجود العلمى ايضا كما اشار اليه بعض المحققين وكانت مجتمعة فى ذلك الوجود فلو كانت معلومة له تعالى بصور مفصلة مرتسمة فى العقل الفعال لجرى فيها برهان التطبيق عندهم لوجود الشرطين فيلزم اما تناهى المعلومات واما بطلان البرهان والكل باطل وايضا لاجل ذلك ذهب بعض الفرق الى نفى علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية لان ذلك البعض لم يجوز العلم الاجمالى ولا عدم جريان البرهان حينئذ ولا بطلان البرهان فانساق بالضرورة فى زعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه ان علم الواجب تعالى بالاشياء حضورى عند الفلاسفة وهو بحضور الصور الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال وقيل مراده لكون علمه تعالى واحدا بسيطا ولعدم التعدد فى المعلومات بحسب علمه ذهب الاول الى الاجمال للاول وذهب الثانى الى نفى العلم بالاشياء الغير المتناهية للثانى لكن ذلك النفى بمعنى نفى التعدد فى المعلومات بحسب العلم لا بمعنى نفى العلم عن بعضها فانه كفر وفيه انه على هذا لا مقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون بعدم التعدد وذلك البعض حينئذ يقول بالاجمال ولا دليل فى كلام الشارح على ان ماذهب اليه البعض ليس بكفر نعم لو كان اسم الاشارة اشارة الى ماهو التحقيق عنده كما دل عليه قوله كما ذهب اليه المحققون لدل على ذلك لكنه غير متعين بل الظاهر ما ذكرنا تنبيها على غاية صعوبة دفع السؤال المذكور بل فيه اشارة الى القدح فيما ذكره المصنف فى المواقف وغيره فى جواب الفرقة الزاعمة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم بعضها اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيئا يلزم ان يعلم علمه به لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا يلزم ان يعلم علمه بعلمه لانه شئ آخر ويلزم التسلسل فى العلوم وهو محال ببرهان التطبيق واجاب عنه المصنف بانه تسلسل فى الاضافات التى هى تعلقات صفة العلم والتسلسل فى الاضافات غير ممتنع وحاصل قدح الشارح فيه انه كما يلزم تسلسل الاضافات يلزم وجود المفهومات الغير المتناهية فى علمه تعالى دفعة لان العلم بالشئ والعلم بذلك العلم وهكذا لا يكون متعاقبة لاستلزامه الجهل بل دفعة وقد كانت معلومات وقد جرى البرهان فى مطلق الموجودات الخارجية والعلمية بل يجرى فى انفس الاضافات لانها وان كانت امورا اعتبارية لكنها ليست مما ينقطع بانقطاع الاعتبار قطعا فلا مخلص عنه وعن امثاله مع القول بالعلم التفصيلى بل لابد من القول بالعلم الاجمالى (**قوله** فان قلت معلومات الله غير متناهية الخ) اثبات للملازمة الممنوعة مع الاشارة الى ان

الجديدة فى اثبات الواجب سبحانه وصفاته اعلم ان الحكماء وغيرهم من المحققين لما ثبت عندهم ان البارى جل شانه متنزه عن معنى ما بالقوة كل النزاهة وبرئ عن شوب النقص والامكان كل البراءة ظهر لهم انه سبحانه صرف الوجود ومحض الكمال وعين الخير ونفس الظهور فهو بذاته عالم بذاته وعالم بجملة المعلومات فى ذاته ولانه فاعل لجميع الموجودات وجاعل لجملة الكائنات فيكون عالما بالجميع اذ العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان صدر الآية يفيد الثانى ورأسها يعطى الاول وهو سبحانه لا يفوته شئ ولا يغيب عنه غائب فله كل شئ فى ذاته وكل شئ فى وحدته فلا اشكال فى امر الحضور عنده ولا صعوبة فى انكشاف الامور له هذا فان فيه كفاية لمن له دراية والله سبحانه الموفق للصواب واليه المرجع والمآب (قوله معلومات الله غير متناهية) اى بحسب وجودها الخارجى وذلك اما مبنى على قدم العالم على ماذهب

(قوله فان قلت معلوماته تعالى غير متناهية) وذلك لاحاطه علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة (ما)

اليه الفلاسفة واما على دوام نعم الجنان وعذاب النيران على ماوردت به الشريعة ولذلك فصل فى الجواب (قوله فانها ليست غير متناهية الخ) فان قيل فيلزم ان تقف الحوادث عند حد من الاستقبال قلنا المراد ان الحوادث المتصفة بالوجود بالفعل متناهية ولكنها متجددة دائما بحيث لايخلو حد من حدود الاوقات الآتية ابدا عن حادث ماو القدر الموجود منها فى كل وقت متناه واعترض عليه بان جملة الحوادث التى لاتقف عند حد اما متناهية فيلزم الوقوف اوغير متناهية فيلزم امكان غير المتناهى واجيب بان آحاد تلك الحوادث ممكنة وانما المتصف بالامتناع هو المجموع فان قيل لاشك ان تلك الحوادث لو وجدت عن آخرها لكانت غير متناهية بالفعل ولامرية انها حاضرة عنده تعالى ممتازة بعضها عن بعض ومترتبة بترتب الحوادث الزمانية ومجتمعة الوجود فى الواقع قلنا هى حاضرة عنده تعالى بوجه اجمالى لاتعدد لها ولاتكثر فى هذا الوجه فانا لواجب جل كره بوحدته وبساطه هوية كل الاشياء لايفوت عنه شئ من الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث الامكان والاعدام والالتحقق فى ذاته جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينثلم الوحدة ويتطرق الى ذاته الكثرة وانما تكثر الممكنات وماله من التغاير وتعدد الجهات من حيث القوة والامكان وعدم الفعلية والنقصان وربما استوضحوا ذلك بمثال مأنوس امكانى ربما يقيد تألف النفوس وشتان بينه وبين صفات الملك القدوس وهو كما اذا كان بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شئ بما تملأ به كراريس غير انك لامكانك وعدم احالتك بالكل لنقصانك تحتاج فى تفصيلها الى تخلل آن وانقضاء زمان وتنقل فى المعقولات وتستعين بقياس وفكر وترتيب للمعلومات يتقدس عن ذلك البارى سبحانه على ان احوال القيمة وتفاصيل النشأة الآخرة لايقاس على احوال هذه النشأة

فيجرى التطبيق فى المعلومات * قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لاتبلغ مبلغ اللاتناهى فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق

ماذكره المانع فى مقام السند لايصلح للسندية لان وحدة العلم لايوجب وحدة المعلومات وهذا مبنى على ماذكره اهل الكلام من ان العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة وفاقا وانما الخلاف فى تعلق العلم الواحد الحادث فلاوجه لتفريع قوله فلا تعدد فى المعلومات وبهذا يندفع ان يقال لاوجه لهذا السؤال بعد قوله فلا تعدد فى المعلومات الخ واما القول بان توجه السؤال باحتمال كونها غير متناهية بحسب الوجود الخارجى فبعيد من عنوان المعلومات فتدبر (قوله قلت على تقدير حدوث العالم الخ) تلخيص الجواب ان اريد بجريان برهان التطبيق فى المعلومات جريانه فيها باعتبار وجودها الخارجى فالجريان مسلم وعدم التناهى ممنوع كيف وعلى تقدير حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه يكون جميع المعلومات الموجودة فى الخارج متناهية فى كل زمان وان انضم اليها الموجودات الاستقبالية الغير الواقعة فى الخروج من القوة الى الفعل عند حد من حدود الازمنة اومن حدود الممكنات وان اريد جريانه فيها باعتبار وجودها العلمى فالجريان ممنوع فان مرادنا بالعلم الواحد الاجمالى

(قوله يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية) يشير بهذا القيد الى ان جريان التطبيق فى المعلومات انما يتأتى حينئذ اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود الخارجى ولايكفى فيه كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى لاينتقض به هذا البرهان (قوله فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد) يعنى ان عدم وقوفها عند حد لايقتضى كونها غير متناهية بالفعل وذلك لان عدم وقوفها عنده لايقتضى الا كونها متجددة دائما بمعنى عدم كون الاوقات الآتية الابدية خالية عن تجدد جملة متناهية منها وظاهر ان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لايقتضى كون كل واحد من آحادها الغير المتناهية متجددا بالفعل بل انما يقتضى ان يكون بعضها متجددا بالفعل والمستلزم لبلوغ مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجى مبلغ اللامتناهى هو الاول دون الثانى بخلاف ما اذا كان العالم قديما ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجى مبدأ فان تجددها فى جانب المبدأ يكون تجدد كل واحد من آحادها الغير المتناهية الماضية بالفعل فيكون مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجى بالغة مبلغ اللاتناهى فيجرى فيها التطبيق خذ هذا البيان وعده من سوانح الزمان

انكان بحسب وجودها فى علم الله تعالى فهى هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها فى الخارج فهى متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهنى

ان يكون جميع تلك المعلومات الغير المتناهية موجودة فى العلم بصورة واحدة فكما لاتعدد فى العلم لاتعدد فى الصورة المعلومة بالفعل فى هذا الوجود ثم ان مدار الجواب على مجرد تجويز حدوث العالم اذ هذا القدر كاف فى مقام المنع ولايتوقف على الحكم بحدوثه حتى يتوهم ان حدوث العالم لايثبت الا بعد ثبوت صحة برهان التطبيق مع شرائطه وجودا وعدما والكلام ههنا فى صحته بدون الشرط الثانى مع ان حدوث العالم ثابت ببرهان التضايف بل ببرهان التطبيق بمجرد صحته بدون الشرط الاول من غير توقف على عدم الشرط الثانى بقى ان فى كلامه اشارة الى ان عدم تناهى معلومات الله بحسب الوجود الخارجى لو صح فانما يصح بناء على مازعمه الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناهيها مع القول بحدوث العالم فاحتمال باطل لم يذهب اليه عاقل فلا يتجه عليه ماقيل حدوث العالم لايقتضى كون المعلومات باعتبار وجودها الخارجى متناهية لاحتمال كون الحوادث الغير المتناهية حادثة دفعة فى زمان واحد مع انه منع السند وهو خارج عن قانون المناظرة واما ماقاله ذلك القائل ولاحتمال التعاقب الغير المتناهى فمع كونه منعا للسند ايضا مدفوع بما اشرنا من ان المراد حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه والتعاقب الغير المتناهى يستلزم قدم النوع اوالجنس لايقال لعل مراده من الامور المتعاقبة تعلقات الارادة القديمة او تصورات مجرد قديم لانا نقول الامور المتعاقبة مطلقا حادثة وكل حادث من جملة العالم وليس المراد من الوجود الخارجى هو الوجود العينى بل بمعنى الخارج عن المدرك المعين وان كان موجودا فى سائر المدارك ولذا جرى البرهان فى الصور العلمية التى هى من الامور الاعتبارية فى التحقيق وجعله من مقولة الكيف بضرب من التشبيه كما حقق فى محله (**قوله** فهى هناك متحدة غير متكثرة) فقوله فى بحث العلم ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مبنى على التعدد الخارجى او على التعدد بالامكان لابالفعل فلا تناقض (**قوله** واعلم ان المتكلمين الى آخره) يشير الى بطلان الجواب الممكن ههنا بناء على مذهب المتكلمين النافين للوجود الذهنى بان يقال ان اريد جريان التطبيق فى المعلومات بحسب وجودها الخارجى فسلمنا الجريان ولايلزم منه بطلان البرهان لانها بحسب هذا الوجود متناهية فلا يتخلف مقتضى البرهان وان اريد جريانه فيها بحسب الوجود العلمى فالجريان ممنوع كيف وليس لها وجود ذهنى بمعنى الوجود العلمى عند المتكلمين وانما يجرى فيما دخل تحت الوجود ولما توجه عليهم ان يقال نفى الوجود العلمى عن المعلومات يستلزم ان لايكون الواجب تعالى عالما بالحوادث فى الازل اذ لاوجود لهما فى الازل حتى تحضر بذواتها عنده تعالى فى الازل اجابوا عنه بان الاستلزام ممنوع كيف وان صفة العلم قديمة وتعلقاتها بالحوادث

ولايشبه بينهما بوجه من المشابهة وجل جناب الحق ان يدركه الاوهام او يكتنهه الافهام وان يكون شريعة لكل وارد او يحيط بعلمه عقل واحد فواحد بل الآيات والاحاديث الواردة فى هذا الباب يصدق بباطنها ويؤمن بظاهرها من غير تعرض للتأويل اذ هو هجوم على الغيب وتعطيل تعالى ان يحيط به الضمير وتقدس ان يبلغه البيان والتفسير ليس كمثله شىء وهو السميع البصير (قوله ان المتكلمين ينفون) قال السيد الشريف قدس سره وغيره من المحققين قد وافقهم الشافعية فى نفى الوجود الذهنى خلافا للحنفية رحمهم الله وبنوا على ذلك الخلاف فى ان الاستثناء هل فيه حكم فى المستثنى بالايجاب والسلب وهو مذهب الشافعية اولا وهو مذهب الحنفية وان استثناء الكل عن الكل بغير لفظه جائز وهو مذهب الحنفية شكر الله مساعيهم او غير جائز وهو مذهب الشافعية الى غير ذلك من المسائل الفروعية والحق ان الوجود الذهنى ثابت بالضرورة الاولية

حادثة معها وانما لم يجعلوا تعلقاتها ازلية لان الحوادث التى لاوجودلها لافى الخارج ولافى العلم معدومة صرفة لاتميزلهـا بوجه من الوجوه فلو تعلق العلم بها فى الازل لزم تعلقها بالمعدومات الصرفة وهو باطل بداهة جلية فلذا جعلوا معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عنـد حد كمقدوراته تعالى كما شحنوابه كتبهم فاشار الشارح المحقق الى بطلان جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم غير كافية فى معلومية المعلوم بداهة بل لابد من تعلقها به ايضا فاذا كان التعلق حادثا لاازليا يلزمهم ماارتكبه ابوالحسين البصرى من المعتزلة من كونه تعالى عالما بالحوادث وقت حدوثها لافى الازل تعالى شانه عن ذلك فلابد من القول بالوجود العلمى الاجمالى فى التخلص عن هذه الشناعة وعن لزوم تناهى المعلومات اوانتقاض البرهان وههنا ابحاث لايتضح تحقيق هذا المقام بدونها * الاول ان من المتكلمين النافين للوجود الذهنى من يقول بان المعدومات الممكنة لها ثبوت فى الخارج فى نفسه منفكا عن الوجود الخارجى كما ذهب اليه المعتزلة فتكون متميزة فى ذواتها فى الخارج فلا تكون معدومة صرفة فيصح تعلق العلم بهـا ازلا فلايلزمهم تلك الشناعة وقد اشار اليه الشريف المحقق فى شرح المواقف حيث قال وبهذا التغاير الاعتبارى يندفع الاشكال فى علم الشئ بنفسه عن القـائل بان العلم اضافة محضة اوصفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشـكال عليه فى العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع اما باختيار الوجود الذهنى كما ذهب اليه الامام الرازى فى المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على الامتيـاز الذى لايتوقف على وجود المتميز لافى الخـارج ولافى الذهن والجواب ان مراده من المتكلمين النافين للوجود الذهنى المتكلمون النافون له مع القول بنفى ثبوت المعدومات الممكنة فى الخارج كالاشـاعرة مع ان ماذهبوا لايدفع الاشـكال بتعلق العلم بالممتنعات التى لاتميزلها اصلا الا ان يقال لايمكن العلم بالممتنع بالكنه اذلا ذات له وانما يمكن بالوجه وهو صورة ممكن من الممكنات فرضت وجهاله كما اشار اليه ابن سينا واشار اليه المصنف فى المواقف فى توجيـه كلام ابى هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وايضا على ماذهبوا يجرى برهان التطبيق فى الثابتـات ايضا لان الكون فى الاعيان يستلزم الجريان سواء سمى ثبوتا اووجودا خارجيا كماصرح به الشارح الجديد للتجريد فيلزم اما تناهى المعلومات اوانتقاض البرهان * الثانى ان من المتكلمين النافين للوجود الذهنى ولثبوت المعدومات الممكنة من ذهب الى تمـايز المعدومات مطلقا ممكنة كانت او ممتنعة كما اشار اليه المصنف فى المواقف حيث قال والحق ان الخلاف فى تمايز المعدومات وعدم تمايزها فرع الخلاف فى الوجود الذهنى فمن اثبته قال ليس التمايز بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن نفاه قال ان التمايز الذى يحكم به العقل قطعا بين المعدومات انتهى ملخصا وبمجرد تمايز المعدومات فى انفسها يصح تعلق العلم بها ازلا وما اورد عليه العلامة التفتازانى وتبعه الشارح الجديد للتجريد من انه مردود بل الامر بالعكس اذالحكماء مع قولهم بالوجود الذهنى قائلون بتمايزها

وجمهور المتكلمين النافين للوجود الذهني قائلون بعدم تمايزها اذلا وجود ولا ثبوت لها في الخارج ولا في الذهن فمدفوع بما ذكره نفسه في بحث الوجود الذهني من ان التميز عند العقل لا يوجب وجود المتميز فيه وما نقلناه عن الشريف المحقق شامل لهذا المذهب ايضا لامخصوص بمذهب المعتزلة والجواب لاشبهة ان التميز عن الغير يقتضي وجود المتميز اوثبوته فاما ان يكون ذلك المتميز موجودا في الخارج او في الذهن او ثابتا في الخارج غير موجود فيه واما كونه ثابتا في الذهن غير موجود فيه فلم يذهب اليه احد لان المراد بالوجود الذهني مطلق الثبوت فيه ومطلق التميز غير التميز الخارجي كما صرح به المصنف في بحث الوجود الذهني ولماكان فرقهم بين الوجود الخارجي وبين الثبوت الخارجي باطلا في التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة وعامة الحكماء تعين ان كل متميز في نفسه فهو اما موجود في الخارج او في الذهن فاذا لم يكن موجودا في شيء منهما لم يكن متميزا اصلا فلو تعلق به العلم به في الازل يلزم تعلقه بالمعدوم الصرف قطعا وقد اشار اليه المصنف حيث استدلوا على ان المعدوم الممكن شيء بانه متميز وكل متميز ثابت في الخارج واورد عليهم المصنف بانه منقوض اجمالا بالممتنعات المتمايزة وتفصيلا بانه ان اريد بتميز المعدوم الممكن في ذاته القدر الثابت في الممتنع وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان الممتنع ثابتا في الخارج ايضا وان اريد به غيره فممنوع وعليكم تصويره حتى نتكلم عليه على انا نقول اما ان يكون المعدومات متمايزة في نفسها فيجري البرهان ويلزم احد المحذورين لان مطلق التميز كاف في الجريان اولا تكون فيلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف * الثالث انا اذا تصورنا الشمس مثلا يحصل في اذهاننا صورة شبيهة بالشمس بداهة ولانزاع فيه لعاقل وكيف ينكره المتكلمون والعلم الحادث عندهم مخلوق ومحض فيض من الواجب تعالى واضافة أوذات اضافة بين العالم وبين تلك الصورة فما كانت صورة امر معدوم في الخارج فلو لم يكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجوه لم يكن الاضافة موجودة في الواقع لاستحالة تحقق الاضافة بدون تحقق كلا المضافين فلا يكون العلم موجودا مخلوقا ولو بمعنى كون منشأ انتزاعه موجودا مخلوقا وانما النزاع بين المتكلمين والحكماء في ان تلك الصورة مساوية للشمس في الماهية النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء وبعض المتكلمين اومباينة لها اما بان تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل المعلقة وهو من اعيان الموجودات عند مثبتيه كما ذهب اليه بعض الحكماء واما بان تكون مثالا وشبحا لها حادثا في النفس وقت التصور من غير ان يكون هذا ولاذاك كما ذهب اليه المتكلمون ويدل على ماذكرنا قولهم في نفي الوجود الذهني بانه لو كانت النار موجودة لاحترقت اذهاننا عند تصورها اذ من البين ان احتراق الذهن انما يلزم اذا وجد في الذهن نفس النار لامثالها وشبحها وليسوا بقائلين بعالم المثال فثبت ماذكرنا فمع القول بان انفس الحوادث ليست بموجودة في الازل لا في الخارج ولا في العلم امكن تعلق العلم بها في الازل بان تتعلق صفة العلم بامثالها

واشباحها التي هي الصور العلمية اللازمة لذات الواجب تعالى ولايلزمهم عدم تعلق العلم بانفس الحوادث فيالازل اذ على هذا لايمكن العلم بالمعدومات الا بتعلق العلم بامثالها لاستحالة التعلق بالمعدوم الصرف ثم اذا وجدت يتعلق العلم بانفسها مرة اخرى فلذا اثبتوا للعلم تعلقين ازلى وحادث وانما يلزم ان لاتكون المعلومات معلومة له تعالى فيالازل لولم يتعلق العلم بها اصلا لابانفسها ولابامثالها والجواب اما ان تكون انفس الحوادث متصفة فيالازل بالمعلومية اولا تتصف وعلى الثاني يلزم ماذكره وعلى الاول يلزم وجودها فيالخارج او فيالعلم لان صدق الموجبة يتوقف على وجود الموضوع فيطرف الثبوت ولماكان ثبوت المعلومية لها فيالازل ثبوتا حقيقيا فينفس الامر لاثبوتا فرضيا بمعنى لو وجد كان معلوما لزم ان توجد الحوادث فيالازل فينفس الامر وجودا حقيقيا لافرضيا والوجود النفس الامرى منحصر فيالوجود الخارجي والعلمي لاثالث لهما فيالتحقيق هذا خلاصة ماحققه الشارح في كتبه وهذا متوجه على تقدير ان يكون الحوادث معلومة فيالازل بامثالها من عالم الاشباح ايضا وليس بمتوجه على تقدير القول بالوجود الذهني لانفس الماهيات كما هو التحقيق مع ان كلامه ههنا مبنى على هذا التحقيق وايضا يجرى برهان التطبيق في تلك الامثال والاشباح على المذهبين فيلزم اما تناهي المعلومات او انتقاض البرهان قطعا وبالجملة برهان التطبيق جار فيكل جملة متميزة الآحاد في نفس الامر سواء كانت موجودات خارجية او ثابتات خارجية او موجودات علمية هي انفس الماهيات او امثالها واشباحها منعالم المثال او منهذا العلم فيلزم احد المحذورين ومراد الشارح ههنا التخلص عنهذين المحذورين مع عدم الوقوع فيورطة اخرى وجميع هذه الاحتمالات تخلص منورطة وتوقع فياخرى * الرابع ان منهم من قال ان علم الواجب تعالى ليس بحصولى يتعلق العالم بصورة مأخوذة منالمعلوم بل حضورى بحضور ذات المعلوم عنده تعالى ازلا وابدا وكما ان ذاته تعالى لايدخل تحت تصاريف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده تعالى مع جميع الزمانيات كل فيوقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الصفة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لايزال وتلخيصه ان المصحح للتعلق الازلى وجودات الحوادث فيما لايزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى انه اسلم منالالتجاء الى العلم الاجمالى لما فيه مافيه والجواب ان حضور المعدوم الصرف الذى لاتميز له فيالازل اصلا عند الواجب تعالى بديهى البطلان فضلا عنحضوره ازلا وابدا كما قال المولى الخيالى وايضا لايتم فيحضور الممتنعات ولا فيحضور المعدومات الممكنة التى لاتوجد ابدا بل ولايصح فيحضور الحوادث الموجودة ايضا لوجهين * الاول انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المتناهية حاضرة ازلا وابدا ويبطله برهان التطبيق * الثانى ان وجوداتها موقوفة على الايجاد المسبوق بالارادة المسبوقة بالعلم

بها فلو كان المصحح للتعلق الازلى بها وجوداتها اللايزالية لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجملة هذا احتمال باطل ولاجل بطلانه احتاج الحكماء الى ارتسام صور الحوادث فى العقل الفعال ولو اجمالا والشيخ ابن سينا الى ارتسامها فى ذات الواجب مخالفا لاصول الحكماء كما صرح به بعض المحققين فى حاشية اثبات الواجب ومن ههنا يتضح ان ماذكره المتكلمون من ان العلم تابع لوقوع المعلوم محمول على العلم التصديقى كالعلم بان زيدا يعصى فى وقت كذا وهذا القدر يكفيهم فى دفع الجبر عن افعال العباد لا محمول على ماهو اعم من التصورى كالعلم بنفس زيد وبنفس عصيانه فان ايجادهما مسبوق بالعلم التصورى المتعلق بهما كما يشاهد فى ان علمنا بان السرير موجود متوقف على وجود السرير ووجوده موقوف على بنائه الموقوف على تصوره اولا فغاية الامر توقف العلم التصديقى على تصور اطرافه ولا بأس فيه فاعرف ذلك فانه من نفائس المباحث * الخامس ماقيل استحالة تعلق العلم بالمعدوم الصرف ممنوعة فى التعلق العلمى ودعوى البداهة غير مسموعة ومايتوهم من ان التعلق نسبة وهى تقتضى وجود طرفيها فهو ايضا ممنوع فى النسبة العلمية فانها لاتقتضى وجود الطرفين بالفعل بل الوجود التقديرى كاف فيها على انه منقوض بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها بين القادر والمقدور ضرورة واتفاقا واما ماذكره من القول بحدوث التعلق كما صدر عن بعض المتكلمين فليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم لزوم التغير فى علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما فى شرح المواقف حتى ذكر بعضهم ان لعلمه تعالى تعلقين قديم وهو بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستجدد وحادث بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن اوقبل كما فى الحاشية الخيالية والجواب عنه ان هذا القائل لم يتصور ولم يفهم معنى التعلق بالمعدوم الصرف فان العلم بالشئ اما بحضور ذلك الشئ بذاته عند العالم كما فى العلم الحضورى واما بحصول صورة له سواء كانت تلك الصورة مأخوذة منه كما فى العلم الحصولى الانفعالى اولم تكن بل كانت متقدمة عليه سببا لوجوده كما فى العلم الحصولى الفعلى ولما كان العلم بالشئ موجبا لتميز المعلوم عند العالم وموجبا للاضافة بينهما باتفاق الحكماء والمتكلمين فكلما تحقق العلم فى الواقع يلزم ان يتعلق العالم بشئ متميز هو اما ذات المعلوم اوصورته الموجودة فى علمه فمعنى تعلق العالم بالمعدوم الصرف تعلقه به من غير حضور ذاته عنده ولاحصول صورته عنده وهذا يجرى مجرى ان يقال علمت شيئا لاوجود له فى الخارج ولم يخطر ببالى صورته اصلا وهذا سفسطة بينة ولهذا حكم الشريف المحقق بان القائلين بان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة وهم المتكلمون لايندفع عنهم الاشكال بالعلم بالمعدومات الا باثبات الوجود الذهنى اوباثبات تميز آخر غير الوجود كما نقلنا بل نقول لو تحقق الاضافة فى الواقع ولم يتحقق كلا الطرفين بل احدهما فقط هو العالم يلزم تحقق احد المتضايفين

هما العالمية والمعلومية بدون الآخر وهو باطل بداهة وعليه مبنى برهان التضايف ولهذا شنعوا على ابى هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وهذا القائل اشنع منه بكثير لانه انما نفى المعلوم المستحيل وقد وجهوا كلامه بما نقل عن الشيخ كما اشرنا وهذا القائل نفى جميع المعلومات المعدومة ولا توجيه له بناء على ان الاتصاف بالمعلومية يتوقف على وجود المتصف بداهة او على تميزه فى ظرف من الظروف اعنى الخارج والذهن وماذكره من الوجود التقديرى انما يكفى فى تحقق العلم تقديرا وفرضا لاتحقيقا والنقض بالمقدورات وهم لان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المعدومة انما يتوجه على النافين للوجود الذهنى ايضا لا على المثبتين لان المقدورات المعدومة فى الخارج متصفة بالمقدورية بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار وجودها العلمى لان الصحة بمعنى الامكان ويتصف به الماهيات فى الذهن واما ماذكره من ان الالتجاء الى حدوث التعلق ليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم التغير فى علمه تعالى بالمتغيرات فمع انه لايقدح فى شئ من مقدمات دليل الشارح قد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف بداهة لم يبق للنافين للوجود الذهنى ولتميز المعدومات فى الخارج ملجأ سوى القول بحدوث التعلق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى كمقدوراته غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهنى غير متناهية بالفعل كما سيجئ منه فهم التجأوا اليه للهرب عن امرين وذكرهم اياه للهرب عن لزوم التغير فى العلم لاينافى ان يكون ذلك القول للهرب عن امر آخر اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين من قال استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصرف لايكون متميزا قبل التعلق وان كان متميزا بعده ولايجرى برهان التطبيق فى تلك الصور العلمية المتميزة وانما يجرى فى الموجودات الخارجية وانت خبير بان التعلق نسبة متأخرة عن الطرفين قطعا فلابد من تميز المعلوم قبل التعلق قطعا وذلك التميز اما فى الخارج وهو فى المعدومات باطل عند الاشاعرة واما فى الذهن فوقع فيما هرب من القول بالوجود الذهنى وايضا اختصاص جريان التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعا لان الاعداد عارضة للموجودات الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلا من لوازم الماهيات العارضة بحسب كلا الوجودين ويجرى التطبيق فى كل ماعرض له الاعداد عارضا ومعروضا قطعا لامرية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه فى كل جملة متميزة الآحاد فى نفس الامر كما نقلنا ولذا قال المولى الخيالى لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل ونقل عنه ان وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل مالايمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما يشمل مالا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية

ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال التجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشئ لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزمهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا مخاص عن ذلك * فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالافعل مفصلة ممنوع انتهى * اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالي في المراتب الغير المتناهية وان اثبت العلم التفصيلي في المراتب المتناهية ويتجه عليه ان كل مرتبة فرضت منتهى العلم التفصيلي ففوقها مراتب متناهية اخر يمكن تعلق العلم بها تفصيلا ولا يقف عند حد بالنسبة الى اذهاننا فاما ان ينتهى العلم التفصيلي في حد فيلزم ان لا يوجد العلم التفصلي الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلي بمراتب متناهية فوق ذلك الحد ولا ينتهى في حد بان يكون جميع المراتب الغير المتناهية المعلومة له تعالى تفصيلا في الازل فيجرى البرهان ويلزم احد المحذورين قطعا لا يقال لعل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعالى تفصيلا وان كان مجموع المراتب الغير المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل المجموعي يجوز ان يغاير حال الكل الافرادى لانا نقول اما ان يكون الآحاد المعلومة تفصيلا في الازل متناهية فيلزم عدم اتصاف الواجب تعالى بالعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق المنتهى اولا تكون فيجرى البرهان فلهذا جزم الشارح بالاجمالي في جميع المراتب وانما اطنبنا كل الاطناب الكلام اذ قد صنفوا في تضليل الشارح رسائل في هذا المقام (**قوله** ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف الى آخره) لم يقل بين العلم والمعدوم الصرف لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضافة وتعلق وانما ينطبق على مذهب القائلين بانه صفة ذات اضافة اوللايماء الى ان المعتزلة مع قولهم بنفي الصفات الزائدة وبان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لم يجعلوا العالم متعلقا بالمعدوم الصرف بل المعدومات المتميزة في الخارج عندهم كما اشرنا (**قوله** فان قلت العلم الاجمالي الى آخره) ابطال لجوابه المختار بمنع الجريان مستندا بالعلم الاجمالي وهو سند مساو في الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدارا الا بان لا تكون المعلومات متمايزة وعدم تمايزها اما بكونها معدومات صرفة واما بكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطل الاول فلم يبق لمنع الجريان سند سوى احتمال العلم الاجمالي فاذا ابطل ذلك ايضا ثبت المقدمة الممنوعة التى هى الجريان فورده السند المذكور ومنشأه قوله لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل وحاصل الابطال ان العلم الاجمالي بتلك المعلومات الغير المتناهية ليس علما بها بالفعل بل بالقوة ولذا قالوا ان العلم بالقاعدة الكلية ليس علما باحكام الجزئيات المندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صغرى سهلة الحصول هذا في العلوم التصديقية

العالم والمعدوم الصرف محال بالضرورة الفطرية (قوله وفيما ذكرنا مخاص) اى في تجويز كون علم الواجب سبحانه بالحوادث الغير المتناهية علما بسيطا اجماليا مخاص عن الالتجاء الى القول بحدوث التعلق المستلزم لكون الواجب غير عالم بالحوادث الآتية سبحانه وتعالى عما يصفون فان قيل لما كان سبحانه متعاليا عن الزمان لا يجرى عليه الماضى والحال والاستقبال بل جميع الازمنة مع ما فيها من الحوادث حاضرة عنده متساوى النسبة اليه جل ذكره فلا حاجة الى اثبات العلم الاجمالي المذكور اجيب بان حضور المعدوم

(قوله وفيما ذكرنا الخ) وهو جواز كون علمه تعالى اجماليا وواحدا متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة في الخارج المتحدة الوجود عنده بحسب علمه مخاص عن ذلك هو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ووجه الخلوص هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة في الخارج على هذا لا يكون تعلقا بالمعلومات الصرف بل يكون تعلقه بها تعلقا بالموجودات الذهنية المتحدة في الوجود

الصرف بنفسه بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا على انه يصحح جريان برهان التطبيق وغيره فيلزم تناهي نعم الجنان وآلام النيران ونحن نقول الحوادث الزمانية وغيرها صادرة عنه تعالى بالاختيار مسبوقة بالعلم بها معلومة له سبحانه قبل وجودها في هذا العلم حضورها اما بنفسها فيلزم تقدم الشيء على نفسه او بصور دونها فينقل الكلام اليها والحق ان الازل السرمدي محيط بكل ما تسمه الشيئية ويشمله الوجود والفعلية احاطة تامة على نسبة واحدة بحيث يكون احاطته بالمستقبل اي احاطته بالماضي من غير فرق لكون الحوادث غير موجودة في الازل لا يستلزم الغيبة عن الازل ومسبوقية الحادث بصريح العدم وصرف البطلان انما هي بحسب الصدور عنه لا بحسب الحضور لديه فينكشف له الجميع من غير ان يقوم به صورها او يلزم وجود الحوادث فيه وقدمها وهذا هو العلم الاجمالي الذي يعنونه ومراد افلاطون حيث يقول كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الامثال عند الباري سبحانه وتعالى ان يغيب عنه زائل او يحجبه عن الادراك حائل (قوله فيلزم المحذور عليهم) وذلك لانهم ساعدوا ما نقلوه عن الفلاسفة في ان الازلية عبارة عن الوجود في ازمنة غير متناهية في جانب الماضي ولاشك ان افراد الحوادث

غائبة من الازل بهذا المعنى واما اذا كانت الازلية عبارة عن حالة بسيطة

بل بالقوة فيلزم المحذور عليهم قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل

واما العلوم التصورية فلان العلم الاجمالي بجميع انواع الحيوانات مثلا بعنوان الحيوان ليس علما بنوع الانسان بالفعل بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفصل بعد معرفة الفصل وانضمامه اليه واذا لم يكن العلم الاجمالي في الازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذي هو عدم كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بحضورها بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة اصلا فممنوع كيف وقد كان الكل معلوما اجمالا وان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة تفصيلا فمسلم لكن القائل بكون الكل معلوما اجمالا لا يلزمه القول بكونه معلوما تفصيلا بل هو ينفيه لانا نقول مبنى السؤال على العلم الاجمالي لكونه علما بالقوة يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوما بالفعل لم يتصور هناك اجمال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بجميع ذاتيات الحوادث واحوالها في الازل بل وقت حدوثها (قوله قلت قد حقق في موضعه الى آخره) جواب بمنع عدم كون العلم الاجمالي علما بالفعل مستندا بتحقيقه في محله بان للعلم الاجمالي قسمين قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهمه السائل وهذا القسم محال في حقه

(قوله فيلزم المحذور) وهو عدم كون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث (قوله قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل) قيل ما حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم كون معلومات الله تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل بل يمكن ان يقال كان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقت والحضور بل الاحضار اضافة وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه ما فيه انتهى اقول هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بنائه على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية الموجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منهما بجميع اجزائهما انفسهما عنده تعالى ازلا وابدا او حضور المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بنائه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتامل وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده يغني عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية وبما ذكرنا ظهر حال كونه جوابا اسلم مما اختاره الشارح

تعالى وقسم لايستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة للعالم ومع ذلك ليس لها صورة متعددة بل جميعها موجودة فى العلم بصورة واحدة ولذلك جوز ثبوت العلم الاجمالى له تعالى القاضى الباقلانى والمعتزلة وجميع الحكماء وهم المراد من المحققين فى كلامه فيما قبله وقال المصنف والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع ثبوته له تعالى والافلايمتنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن حضور المعلوم عند المدرك فلاعالم بالمسئلة المعينة ثلث حالات الاولى حالته عند عدم الالتفات اليها وفى تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة الثانية حالته عند الالتفات اليها دفعة اجمالا حين سئل عنها الثالثة حالته عند شروع الذهن فى تفصيلها وتميز موضوعها عن محمولها ولاشك ان له فى الحالة الثالثة علما بها تفصيلا بصورة مفصلة وكذا فى الحالة الثانية له علم بها بالفعل وان كانت اجزاؤها حينئذ مجملة موجودة فى المدركة بصورة وحدانية لحضور صورة الكل عند المدرك وعدم التميز بالفعل لايقتضى عدم الوجود كما ان عدم تميز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لايقتضى عدم وجود شئ من تلك الاجزاء نعم ليس لشئ من اجزاء المتصل وجود استقلالى لكن انتفاء الوجود الاستقلالى لايوجب انتفاء مطلق الوجود بل جميع تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما حققه الشارح فى كتبه فكذا جميع اجزاء المسئلة الموجودة بصورة واحدة موجودة حاضرة عند المدركة بوجود تلك الصورة وان لم يتميز بعضها عن بعض بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست بمسبوقة دائما بالعلم التفصيلى اولا كما فى المسئلة بل قد يسنح لقلوبنا سانح مركب اجمالا كما فى القياس الخفى فى صورة الحدس وبهذا البيان اندفع ما اوردوا عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لايكون الواجب تعالى عالما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لايكون عالما بالاشياء بصور متعددة فغير محذور وان اراد ان لايكون عالما بجميع الاشياء فغير لازم ومنها ماقيل ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف جار فى التعقل الاجمالى واما ماقيل ان العلم الاجمالى هو الصورة الجملية للكل اذا فصلت تحصل صور كثيرة فالصور الكثيرة علم تفصيلى تنشأ من الصورة الاجمالية فالمعدومات باعتبار حضورها فى ضمن تلك الصورة الاجمالية ليست بمعدومات صرفة فمما لايسمن ولايغنى فانه انما يصحح العلم التفصيلى دون العلم الاجمالى انتهى وذلك لان ماذكره هذا القائل قد دفع لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وصحح العلم الاجمالى بحيث لايستلزم الجهل بشئ من الاشياء كما هو مبنى السؤال على ماعرفت ومنها ان التميز لازم العلم وفاقا فاما ان يكون كل معلوم متميزا عن غيره فى الوجود العلمى فيكون لكل معلوم صورة مغايرة لصور سائر المعلومات فيكون العلم بها تفصيليا لا اجماليا اولا يكون فلايكون معلوما بالفعل لانتفاء لازمه والجواب عنه لما كان كل موجود متميزا كان التميز كالوجود قسمين تميز استقلالى وهو لازم العلم التفصيلى وتميز تبعى وهو لازم العلم الاجمالى ولو توقف العلم بالفعل مطلقا على التميز الاستقلالى لما كان القياس

وكان سبق وجود القيوم بالذات المتعالى عن شوب العدم وخلط القوة من كل وجه على وجود الزمان وجميع الممكنات سبقاً سرمديا وتقدمه عليها تقدما واقعيا على نسبة متقررة متشابهة متقدسة عن الموافاة الزمانية والمكافاة المكانية وكان التعلق امراً انتزاعيا ينتزعه العقل بالنسبة الى الحوادث على ماهو صريح الحق ومحض الصواب فلا سبيل لهذا الاشكال اصلا الا انه يملو ويجل عن آراء المتكلمين وافهامهم ولا يجمع مذهبهم المنقول عنهم

وهو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا والتعقل الاجمالي للمبادي هو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج

الخفي المجمل واسطة دفعية في الاحكام الحدسية اذ ليس بين سنوح ذلك القياس وبين الحكم الحدسي زمان يسع الترتيب وليس السانح مرتبا بالفعل بل بالقوة لان سنوحه دفعي والمرتب بالفعل لا يمكن ان يسنح دفعة ولا يكون واسطة بدون العلم به بالفعل وقد تقرر ان العلم التصديقي انما يحصل من العلم بالمقدمتين لا بالعلم بمقدمة واحدة فذلك السانح مركب من مقدمتين فصاعدا وموجود في الذهن دفعة بصورة واحدة ومعلوم بجميع اجزائه بالفعل ثم اراد نوع توضيح مع الاشارة الى ان الحكماء ايضا قائلون بكون علم الواجب تعالى بل علوم جميع المبادي العالية وهم الواجب تعالى مع العقول العشرة والنفوس الفلكية علوما اجمالية فقال (وهو) اي العلم الاجمالي (التعقل البسيط) اي ليس له اجزاء وتفاصيل بالفعل (الذي يجعله الفلاسفة) اذا حصل لنا (مستفادا من المبادي العالية) حيث جعلوا للنفس الناطقة اربع مراتب رابعها العقل المستفاد من العقل العاشر في مشهورهم ومن الواجب تعالى في تحقيقهم كما سيجيء منه ولذا جمع المبادي (والتفصيل) اي تفصيل المعلوم بذلك العلم الاجمالي وتمييز بعضها عن بعض بحيث يكون معلوما بصور متعددة تفصيلا (انما هو للنفس من حيث هي نفس) اي من حيث انها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهي حيثية كونها فاعلة ولها حيثية اخرى هي حيثية كونها قابلة وهي من حيث كونها فاعلة تحتاج الى القوى البدنية الظاهرة والباطنة ومن جملتها القوة المتصرفة التي من شانها التركيب والتفصيل ومن حيث كونها قابلة تستفيد من المبادي العالية من غير احتياج الى القوى ولما كان قوة المتصرفة وغيرها من القوى الجسمانية التي يتوقف عليها التفصيل وسائر التصرفات البدنية عندهم مستحيلة في حق المبادي العالية في الواقع فلم يمكن للمبادي ذلك التفصيل فليس ذلك التفصيل فينا للتفصيل في المبادي بان يوجد فيهم صور مفصلة ونستفيدها ولا للنفس من حيث كونها قابلة مستفيدة وانما هو للنفس من حيث كونها فاعلة متصرفة في البدن واراد بيان كون العلم الاجمالي في المبادي علما بالفعل عندهم فقال (قالوا والتعقل الاجمالي للمبادي هو الخلاق للصور التفصيلية) اي المعينة الخارجية والذهنية لان جميع انحاء الوجود معلول خارجيا كان او ذهنيا وقد اشار اليه في الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ للتفصيلي كذلك العلم الاجمالي الالهي علة للصور التفصيلية في الخارج وفي المدارك السفلانية انتهى فنسبة الخلق والايجاد الى العلم الاجمالي مجازية من الاسناد الى السبب فان الخلاق عندهم هو المبادي مع ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن ذلك العلم

(قوله وهو التعقل البسيط) اي العلمي الاجمالي للنفوس هو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفاداً من المبادي العالية فايضا من العقول وعندهم ان كمالات النفس هي التي نقيضها المبادي فهو علم بالفعل واما تفصيل الصور فانما هو للنفس من حيث هي متعلقة بالبدن ومتصرفة فيها فلا يكون العلم التفصيلي صفة كمال

(قوله وهو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا الخ) حاصله انه تقرر عندهم ان علوم النفوس وتعلقاتها بالاشياء فائضة ومستفادة من المبادي العالية وصرحوا بان المستفاد منها هو العلم الاجمالي بالفعل فلو لم يكن العلم الاجمالي بالفعل لم يكن النفوس عالمة بالاشياء وعاقلة اياها بما استفادوه منها (قوله قالوا والتعقل الاجمالي للمبادي هو الخلاق للصور التفصيلية) في الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن هو في المبادي العالية خلافا للصور التفصيلية في الخارج ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا ومسبوقا بالعلم

(قوله ولك ان تقول التعقل الاجمالي الخ) وجه آخر لكون العلم الاجمالي علماً بالفعل حاصله ان العلم الاجمالي الذي للمبادي هو المبدأ لتفاصيل الصور المتكثرة الموجودة والسبب لها فلو لم يكن الكثرة المفصلة معلومة بهذا العلم الاجمالي قبل تكثرها بالفعل لم يتصور صدورها عنه مفصلة ولان نسب المبادي لافعالها الصادرة عنها بالاختيار فيكون تفاصيلها معلومة لها قبل صدورها بهذا العلم لامحالة واطلاق الخلاق عليه مبنى على تساهل الفلاسفة وعدم تحاشيهم عن امثاله في تعاليمهم والا فالمذهب المقرر عندهم ان الخلق والايجاد من خواص الواجب الوجود بالذات والمبادي وسائط في الصدور وجهات (قوله وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام الخ) اعلم ان الشارح الجليل مع توسعه في المعقولات ودقة نظره فيها ورسوخه في قواعدها وثبات قدمه عليها حرر ذلك الاستدلال على وجه لاينطبق على المدعى بحال ويتعجب منه المطلع على حقيقة المقال ثم عقب ذلك بما يدل على ان الفلاسفة بمذهبهم هذا قد خالفوا اهل الحق وانكروا ماهو الواجب اعتقاده في الدين وهو حدوث العالم على الوجه الذي قرره فرقة من المتكلمين ونحن بحمد الله وحسن توفيقه قد نبهنا على مداحضه بحق القول ورفعنا عنه الاشكال وسنتلو بعون الله بقايا في ثاني الحال وذلك ان الحدوث الذي ورد به الشرع وبعث به الانبياء انما هو كون العالم مخلوقا لله تعالى لحسب والمفهوم لغة من معنى الحدوث هو الوجود من العدم من غير تعرض والتفات الى انه بعد العدم بالذات او بالزمان او بغيرهما والتبادر الذي ادعاه الشارح وغيره واه على النهاية بل باطل لامحالة ومبنى على الاشتباه وعدم التفرقة بين تبادر المعنى الموضوع له الذي يفهمه العارف باللغة لوضعه له ويجب حمل اللفظ عليه ولايجوز صرفه عنه الا بصارف وبين تبادر المألوف (بالفعل) الذي يتبادر الى الوهم لانسه به وطول تقلبه ومثال ذلك ان البيت معناه مايبيت فيه الانسان ويأواه على اى نحو كان من غير فرق فاذا اطلق هذا اللفظ عند القروي الذي لم يشاهد الا بيوتا وسخة معوجة ردية البناء غير متناسبة الاوضاع قريبة السقوف ضيقة المداخل والمنافذ لايخطر الى فهمه الا هذا النوع من البيت ولايخطر في ذهنه قط مايتخذه الملوك وغيرهم من كبار سكان الامصار من البيوت الحفيلة البنيان الهائلة المنظر العظيمة الترتيب الباهرة التركيب السامية القباب في الهواء الواسعة الابواب وتبادر مسبوقية العدم بالزمان على مدعيه من هذا القبيل وحقيقته قياس الغائب على الشاهد من غير دليل والله يهدي الى سواء السبيل على ان حدوث العالم لو لكسب مأخذه من الكتاب والسنة لاعوز الطالب وجدان هذا اللفظ واعياه وانما الوارد فيهما هو الخلق والايجاد وامثالهما ومعنى الخلق هو الايجاد ايجادا مراعى فيه التقدير بان يكون مسبوقا بالعلم والقدرة واقعا على وافق الارادة والمشية وحديث ان الصادر بالقصد والاختيار

ولك ان تقول التعقل الاجمالي فينا ايضا سبب مبدأ للصور التفصيلية في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم

الاجمالي بشرط تمام استعداد القابل فتفصيل المبادي بالايجاد لا تمييز بعض المعلومات عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التميز عبارة عن تفصيلنا وحاصل كلامه فلو لم يكن التعقل الاجمالي علما بالفعل عندهم لما جعلوه خلاقا لاستحالة خلق الموجود المعين بدون العلم به بالفعل لان العلم الكلي الشامل له ولغيره لايفيد صحة الايجاد بل لابد ان يكون ذلك المعين معلوما للخالق ولو بوجه كلي منحصر فيه بحسب الخارج كما سيجيء وليس معلومية ذلك المعين بذلك الوجه المنحصر بالاستقلال بل في ضمن العلم الاجمالي بالكل وفي اختيار صيغة المبالغة في الخلاق مبالغة في كونه علما بالفعل من جهة ان الخلق عندهم هو العلم ولك ان تقول في نسبة الخلاق الى العلم الاجمالي تجريد بديعي مبنى على انتزاع علم اجمالي آخر قائم به ففيه مبالغة على المبالغة في ذلك ثم اراد ان يبين ان العلم الاجمالي فينا ايضا علم بالفعل فقال (ولك ان تقول التعقل الاجمالي الى آخره) فلو لم يكن علما

(قوله التعقل الاجمالي فينا ايضا سبب مبدأ للصور التفصيلية في اذهاننا) فلو لم يكن التعقل الاجمالي فينا علما بالفعل لم يتأت منه هذه المبدئية

لامتناع القصد الى ايجاد الموجود يكون حادثا زمانيا بالضرورة ممنوع بل هو غير مسلم عند جميع المتكلمين فان الآمدى ومن تابعه جوزوا استناد القديم الى الفاعل المختار مستندين بان تقدم القصد على الايجاد يجوز ان يكون بالذات لا بالزمان كتقدم الايجاد على الوجود فضلا عن غيرهم من الفقهاء المعتبرين وائمة المحدثين على ان دعوى تقدم القصد على المقصود بالزمان قول بجريان الزمان عليه تعالى عما يقولون واما الحدوث بمعنى تناهى الحوادث فى طرف الماضى مع كونها مسبوقة الوجود بالعدم الصريح فى الواقع ونفس الامر لسبق الحقيقى على ما اختاره الغزالى وجمع من المحققين من بعده وصرح به الشارح فى بعض كتبه وهو نصب عينه فى هذا الكتاب ومطمح نظره فى الباب وربما سماه بعضهم بالحدوث الدهرى فهو وان كان حقا واعترفنا به من جهة قيام البرهان العقلى وصدقناه من حيث دلالة النظر الحكمى فلا نسلم انه داخل فى عقد الدين ويجب اعتقاده على المسلمين اذ الشرع لم يكلفنا به ولم يحملنا الاعتقاد بموجبه فان الحكم الشرعى ينتفى بانتفاء المدرك الشرعى وانما يكون المنكر له كمن ينكر انعكاس السالبة الكلية كنفسها ومثل ذلك بل ايجاد الزائد على ما نطق به الشريعة والتجاوز عن حدود الدلالة يكون تحكما للعقل وتشريعا للحكم بالرأى على ماهو مذهب المعتزلة ومشرب سائر المبتدعة والفلاسفة لا اراهم فات عنهم الحدوث بذلك المعنى الشامل لجملة الممكن اذ لم يقع منهم التنصيص الا على ان الحدوث الزمانى لا يشمل جميع الممكنات واثبات الحوادث الغير المتناهية فى جهة الماضى لا يستلزم الازلية المقابلة له كما ان اثباتها فى طرف المستقبل لا يوجب الابدية المفارقة لها ولعلهم انما لم يتعرضوا للبحث عنه اكتفاء بما حققوا فى توحيد الواجب فان القدم المقابل له لا يفارقه وجوب ﴿١٦١﴾ الوجود بل هو عينه لا مفارقه فقط فيكون توحيد الواجب هو بعينه

الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين فى هذا البحث بشئ
بالفعل لم يكن مبدأ للتفصيل فى اذهاننا ولما كان فيه نوع شبهة بناه على ان التفصيل يحتاج الى التفاتات متعاقبة الى تلك الصورة المجملة ولذا اشتبه فى كونه علما بالفعل بعض المتأخرين كما سيشير اليه فى بحث العلم عكس التشبيه المذكور

توحيد القديم ويلزم منه ان يكون ماسواه حادثا مسبوق الوجود بالعدم الصريح على شاكلة اكتفاء الحنفية باثبات القدم للبارى جل وعلا عن اثبات الوجوب اللازم له كيف فانهم صرحوا ان الدهر فوق الزمان والسرمد فوقه وخصوه بالوجود الواجب سبحانه وتعالى ثم يبق عليهم جريان برهان التطبيق وغيره على الاطلاق فى ابطال غير المتناهى ولهم اصطلاحات فى استعمال لفظ القديم والازلى والسرمدى والحادث وغيرها وتفاصيله منوطة بها واغراض متعلقة بتصوير معانيها وهم وان اثبتوا حوادث غير متناهية ترسلا بذلك الى ربط الحادث بالقديم واطلقوا القول بقدم العالم بمعنى ان بعض اجزائه غير مسبوق وجوده بالعدم فى الزمان وفرض انه غاب عنهم ذلك المعنى البديع فهم لا ينكرون اصلا ماهو الواجب اعتقاده فى الدين من حدوث العالم بالمعنى الذى مرت اليه الاشارة وهو الوجود من العدم المطلق اللازم من نحو الايجاد والخلق ولهذا لم يقع للمتقدمين من اهل السنة والجماعة من قدماء الحنفية وغيرهم حاجة الى اثبات حدوث العالم بعد ما ثبت عندهم ان كل ماسوى الله مخلوق ولا خالق غيره ونص المتأخرون منهم على ان المراد من الحادث ليس الا ما يتعلق وجوده بغيره (قوله ولم يأت جمهور المتكلمين الخ) لا تحسبن ان المتكلمين هم ارباب الحق واصحاب الصدق واهل السنة والجماعة والفرقة الناجية وان تسموا بهذا الاسم البعيد من المسمى واطلقوه على انفسهم من غير تطبيق بينه وبين المعنى بل هم جماعة من احداث البدع فات عنهم التقيد بالشريعة النبوية ولم يوفقوا لتحصيل الحكمة الجنية ولم يثبتوا على طريقة السلف الصالحين والائمة الفقهاء المرضيين وانما اختلسوا من الفلاسفة بعض عباراتهم وانتهبوا شيئا من اصطلاحاتهم من غير فهمها والاطلاع على كنهها فخلطوها بعقائد اهل السنة والجماعة وتصرفوا فيها بفطنتهم وبصيرتهم العمياء فلهجوا به وشوشوا عقيدة الحق على اهله وكدروا مشارعه واظلموا مسالكه فجاء مذهبهم مذهبا منفردا لا مذهب السلف يوافقه ولا رأى الحكماء يطابقه ولذلك اكثر السلف فى ذم الكلام وبغض اهله

وبالغوا فى بغضهم وذمهم وثبت ذلك ثبوتا لامرد له عن ابى حنيفة ومالك والشافعى واحمد وغيرهم من اعيان الائمة واعاظم الفقهاء الهادين المهدين الى خير المسالك ومن ذلك ماروى الامام ابو بكر احمد بن عمرو الشيبانى البغدادى الحنفى المعروف بالخصاف عن ابيه عن الحسن بن زياد وعن ابى يوسف القاضى رحمه الله انه قال اعلم مايكون الرجل بالكلام اجهل مايكون لله عز وجل واما الفلاسفة فاول من تعرض عليهم وجعلهم من خصوم عقائد الاسلام وادخل ردهم فى كتب الكلام على ماصرح به القاضى ابو بكر عبد الرحمن بن محمد بن حسن التونسى المالكى المعروف بابن خلدون وغيره هو الغزالى وتابعه ابن الخطيب الرازى وخاض فيه مع تعصب بارد ابداه ووهم شديد اتباه وجماعة نفوا اثرها واعتدوا تقليدها فاكثروا فيه الخطاء ولم يكشفوا عن وجه الصواب الغطاء بل حرفوا الكلم عن مواضعه وبدلوه ولو شاء الله مافعلوه وقد صنف القاضى ﴿ ١٦٣ ﴾ ابو الوليد محمد بن احمد بن رشيد المالكى كتاباً فى رده وذكر فيه ان ما اورده الغزالى بمعزل عن مرتبة اليقين والبرهان ثم قال ولا شك ان هذا الرجل اخطأ على الشريعة كما اخطأ على الحكمة ولولا ضرورة طلب الحق مع اهله ماتكلمت فى ذلك هذا كلامه وانما الثابت على طريقة السنة والجماعة واهل الحق والفرقة الناجية هم الفقهاء الحنفية ومن تابعهم من المحققين الذين انقذهم الله سبحانه من وضع المذهب وتسويته بالكلام ووفقهم للثبات على متن الشرع وظهر الاسلام (قوله كما كان البعد المكانى الخ) لما كان القول بتناهى الزمان مخصوصا بالمحققين لانه عند من عداهم غير متناه بالاتفاق وانما (محض) اختلفوا فى انه موجود وهو مذهب جمهور الفلاسفة اوموهوم وهو مذهب جمهور المتكلمين فعسى ان يستبعده العقول والوهمانية ويأبى عن تصوره النفوس الابية ازال ذلك بماضربه من المثال وازاح الشبهة بما اورده من النظير فان عدم التناهى فى المقامين حكم الوهم ولا عبرة له فيهما وانما العبرة للبرهان وهو قد حكم على عدم التناهى بالبطلان

تعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا فى ايراد المنوع البعيدة التى يأباها الطبع المستقيم اشد الاباء فى نفوس الناظرين فيها امائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة التى اوردوها ايضا شانهم ذلك بلا امتراء * ثم اقول كما كان البعد المكانى متناه ومع ذلك يرتكز ويقع فى العقل

فى الرسالة الجديدة كما لايخفى (قوله ثم اقول كما ان البعد المكانى الى آخره) لما ابطل اقوى ادلتهم على قدم العالم واثبت حدوثه فى ضمن الابطال ببراهين قطعية لم يبق للعقل السليم مساغ ميل الى مذهبهم الباطل اصلا لكن لما كان لهم دليل آخر جبل الاوهام على الحكم بصحته وهو ان الزمان لايقبل العدم اذلو فرض عدمه لوجد قبله زمان ممتد لا الى نهاية فعدم الزمان مستلزم لوجوده مع عدمه وهو محال فكذا عدمه فثبت انه ازلى ابدى وهو لكونه سيالا مقدار الحركة فيلزم قدم الحركة والجسم المتحرك وكان الوهم الذى هو سلطان القوى متسلطا على مدركات العقل حتى فسر به الذى يوسوس فى صدور الناس خاف على بعض من لم يغلب عقله على وهمه لاسيما العكس ان يجعله معارضا لدليل الحدوث فيتزلزل عقيدته عن مرتبة اليقين فارشد الى جهة انقداح ذلك الدليل الوهمى ايضا لابمجرد المنع بل مع الاستناد الى نظيره القطعى البطلان وهو الامتداد المكانى لا الى نهاية ولذا خص القدح بهذا الدليل وصح تأخير القدح عن قوله وانما اشبعنا الكلام وحاصل القدح منع الملازمة بان يقال لانسلم انه لو فرض عدم الزمان لوجد مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد الزمانى لا الى نهاية كوجود الامتداد المكانى لا الى نهاية فى كونهما من الاحكام الوهمية الباطلة فكما ان ليس فوق المحدد امتداد مكانى موجود بل موهوم

(قوله ثم اقول كما ان البعد المكانى متناه الخ) لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم بوجوه متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه مجال ولكن بقى بعض ما يمكن ان يشتبه العقول المشوبة بالاوهام فتميل الى مذهبهم كالامتداد الزمانى وتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه اراد ان يبين حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه على وجه لايبقى للتشبث به وباحواله والركون اليه ايضا مجال فمهد لذلك مقدمات وقال كما ان البعد المكانى متناه الخ والى ماذكرنا اشار بقوله فيما بعد وهذه مقدمات اذا لاحظها الذكى الخ وهكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام

(قوله وقولهم انا نجزم الخ) اى قول بعض من يدعى عدم تناهى الزمان ان كل حد يفرض منتهى الزمان ففيما وراءه امتداد بحكم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض فيكون غير متناه ويلزم ان يكون له راسم يدوم بدوامه وليس هذا القول اشارة الى الاستدلال على قدم العالم بعدم تناهى الزمان على ماهو المشهور يدل على ذلك قوله فيما بعد فانا نجزم فى الامتداد المكانى الخ وذلك لا تعرض فيه على حكم العقل بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وانما مبناه على بيان استحالة سبق العدم على وجود الزمان لاستلزام ذلك وجود الزمان مع فرض عدمه لكون التقدم والتأخر من الاعراض الاولية للزمان ولا يمكن الجواب عنه الا بما ذكرناه سابقا من ان ماهو عرض اولى للزمان هو التقدم والتأخر الزمانيان واما تقدم عدمه على وجوده فهو تقدم ذاتى فتذكر (قوله فانا نجزم) يعنى لا نسلم ان توهم الامتداد الزمانى لا الى نهاية يوجب ان يكون له راسم موجود ليلزم قدم ذلك الراسم كما ان الجزم بتوهم الامتداد المكانى لا الى نهاية لا يوجب ذلك وليس المراد من هذا القول منع اقتضاء وجود الامتداد الزمانى وجود الراسم والاستشهاد بعدم اقتضاء وجود الامتداد المكانى ذلك فانه سفسطة بين السقوط

المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع فى جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزمانى متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهى الامتداد المكانى ويتوهم ان ههنا امتدادا امكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكانى لا عبرة به فى الامتداد الزمانى ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود فممنوع فانا نجزم فى الامتداد المكانى ايضا بالتقدم

محض فكذا ليس قبل الزمان امتداد زمانى موجود بل موهوم محض وقوله وقولهم انا نجزم بتقدم بعض الى آخره اثبات لتلك الملازمة الممنوعة بان يقال انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان الممتد لا الى نهاية على بعض آخر تقدما لا يجامع معه المتقدم المتأخر فالجزء الذى فرض فيه عدمه متقدم على الجزء الذى فرض فيه وجوده بهذا المعنى ولا يكون الامتداد كذلك اى بحيث يتقدم بعض اجزائه على البعض تقدما بهذا المعنى او بحيث يجزم بذلك التقدم الا اذا كان له راسم موجود فى الخارج وهو الآن السيال الموجود عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن نفس ذلك الزمان الممتد موجودا فى الخارج بل فى الخيال عندهم بمنزلة الحركة بمعنى القطع فثبت قولنا لو فرض عدمه لزم ان يوجد مع عدمه زمان اذ لا نعنى بوجود الزمان الممتد وجود نفسه فى الخارج بل وجود منشأه وراسمه فاجاب عنه بقوله ممنوع فانا نجزم الى آخره وحاصله انهم ان ارادوا تقدم بعض الاجزاء على بعض بهذا المعنى فى الواقع او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم فهو ممنوع فانه انما يصح اذا كان للزمان الممتد الى الازل وجود فى الواقع وهو اول المسئلة بل الزمان قبل العالم واجزاء ذلك الزمان واتصاف بعض تلك الاجزاء بالتقدم على البعض الآخر كلها موهومات محضة كانياب اغوال والجزم المذكور بتبعية الوهم وان ارادوا تقدم البعض فى حكم العقل ولو غير مطابق او الجزم مطلقا ولو بتبعية الوهم فذلك التقدم او الجزم به مسلم ولكن لا نسلم ان ذلك

(قوله الا اذا كان له راسم موجود) وذلك الراسم عندهم هو الآن السيال الذى هو موجود فى الخارج ومنطبق على الحركة التوسطية الموجودة فى الخارج فانه كما ترسم الحركة التوسطية فى الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك يرسم الآن السيال هذا الامتداد الغير المتناهى على هذا الوجه فى الخيال وظاهر ان هذه الحركة الموجودة لا تتأتى الا بجسم قديم متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهى وان لم يكن موجودا فى الخارج لكن ارتسامه فى الخيال على هذا الوجه يقتضى وجود الحركة والمتحركة القديمين عندهم فمنع الشارح رحمه الله فى الحقيقة منع لهذا الاقتضاء

والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز فى فطرة الوهم والبراهين تقتضى بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ لالانه غير متناه كانه ليس فوق المحدد شئ لالان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لابالزمان بل بنحو آخر من التقدم لايبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكى انقطع

التقدم الوهمى اوالجزم بتبعية الوهم لايكون الا براسم موجود فى الخارج كيف ونحن نجزم بتبعية الوهم ايضا بان وراء العالم امتدادا مكانيا يتقدم بعض اجزائه على بعض فى الوضع اى فى الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة الى مبدأ معين كمركز العالم ضرورة ان العقل بتبعية الوهم يجزم بان الفرسخ الذى يلى محدب المحدد من الامتداد المكانى الذى فوقه اقرب الى مركز العالم من الفرسخ الذى بعده فمن شرع فى الاشارة الحسية الى الفراسخ المبتدأة من مركز العالم لا الى نهاية يشير الى الفرسخ الذى يلى المحدد اولا والى مابعده ثانيا فيكون الفرسخ الاول متقدما على مابعده فى الاشارة الحسية والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور الوهمى اوالجزم بتبعية الوهم حاصل فى اجزاء الامتداد المكانى وراء العالم مع انه لاراسم ولامرسوم قطعا بشهادة البراهين المبسوطة فى محله وقد اشار الى واحد منها هو برهان التطبيق كما اشرنا بل لاراسم فى تقدم بعض الاجزاء على بعض فى الامتداد المكانى الموجود داخل العالم نعم عدم الزمان متقدم بهذا المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزمانى بان يكون هناك امتداد براسم موجود ويقع ذلك العدم فى بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى آخر ففى هذا المنع من الشارح منع قولهم ان كل تقدم لايجامع معه المتقدم المتأخر فهو زمانى اذلا دليل لهم على هذه المقدمة سوى ماذكر من ان الامتداد لايكون كذلك الا براسم موجود واذا لم يتم هذه المقدمة لم يتم انحصار التقدم فى الاقسام الخمسة المشهورة ايضا ولذا احدث المتكلمون قسما سادسا وسموه تقدما ذاتيا وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر وتقدم عدمه على وجوده والتزموا ان التقدم والتأخر الزمانيين لايكونان الا فيما كان للمتقدم والمتأخر زمانان مغايران لهما ففى كلامه اشارة الى ان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان ذاتيان كالتقدم والتأخر بين عدم الزمان و بين وجوده كما ذهب اليه المتكلمون لازمانيان كما ذهب اليه الحكماء واشارة الى ان التقدم والتأخر اللذين لايجامع معهما المتقدم والمتأخر من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان والا لم يصح تسمية المتكلمين اياها بالذاتيين لكنهما من الاعراض الاولية العامة لوجودهما بين عدم الزمان ووجوده بلا زمان والعرض الاولى لايجب ان يكون خاصة اذ قد يكون اللاحق للشئ بواسطة ذاتى اعم عرضا ذاتيا ولو سلم فهما عرضان ذاتيان لمطلق الامور المتعاقبة اللاحقان لها بلاواسطة عند المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء زمان او عدمه ووجوده فلامخالفة فى كلامه للمتكلمين فى ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ذاتى لازمانى كما توهمه بعض الناظرين واطنب غاية الاطناب (قوله بل نقول توهم هذين الامتدادين

(قوله واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ) اى قبلية زمانية لا لاجل ان الزمان غير متناه فلايتصور كون شئ قبله بل لاجل انه لايكون حينئذ قبله زمان يوجد القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه (قوله لالان المكان غير متناه) اى عدم كون شئ من الخلاء والملاء عندهم فوق المحدد للجهات الذى هو فلك الافلاك ليس لاجل ان المكان وهو البعد والفضاء غير متناه ضرورة كون الابعاد متناهية بل لاجل انه لافوق هناك فان الفوق انما يتحدد ويتعين بالمحدد وبسطحه المحدب كما ان التحت انما يتحدد بمركزه الذى هو مركز العالم الجسمانى (قوله والله تعالى متقدم على الزمان لابالزمان الخ) اى ليس تقدمه تعالى عليه تقدما زمانيا يستلزم هذا ان يكون قبل كل زمان زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية وذلك لما مر من كونه تعالى متعاليا عن الزمان غير واقع فيه (قوله لايبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون) اثبت المتكلمون قسما آخر من التقدم مغايرا للاقسام الخمسة المشهورة

(قوله اى العدم الطارى الخ) الفنـاء بهذا المعنى مسئلة غير مأخوذة من الشرع ومثل قوله تعالى كل من عليها فان وقوله سبحانه كل شئ هالك الا

وجهه لايدل عليه بل يدل على فنـائه دائماً وهلاكه ازلا وابدا

من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة فى هذا المطلب والله الموفق بما هو خير وكمال (وعلى ان العالم قابل للفناء) اى العدم الطارى على الوجود

الى آخره) ترق من المنع الى الاستدلال العارى عن المعارض الذى قدح فيـه آنفا على تناهى الامتداد الزمانى كالامتداد المكانى الذى هو نظيره بلا فرق بينهما فى ان الوهم يحكم بعدم تناهيهما والبراهين القاطعة تحكم بتناهيهما بلا مرية فقوله واذا كان الزمان متناهيا آه استدلال على بطلان قولهم ان كل تقدم لايجامع معه المتقدم المتأخر فهو تقدم زمانى براسم موجود بعد الاشارة الى منعه اذ على تقدير تناهى الزمان الموجود فى الواقع لايكون قولنـا لم يكن قبله شئ بمعنى يوجد قبله زمان ولم يوجد فيه شئ آخر كما يوهمه ظرفية قولنا قبله ظرفية زمانية كما هى المتبادرة بل بمعنى انه لم يوجد هناك شئ لازمان ولا حادث آخر فيه فى الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم زمان آخر يجعله الوهم ظرفا لعدمه فى الواقع فكلمة قبل فى قولنا هذا للظرفية الزمانية الوهمية وهى لاتوجب وجود زمان فى الواقع براسم موجود فى الخارج وهو مراد من قال ان الظرفية فيـه زمانية او نقول تلك الظرفية زمانية واقعة فى حيز النفى وصدق ذلك النفى لايتوقف على تحقق القيود الواقعة فى حيزه كما ان صدق السالبة لايتوقف على وجود الموضوع فى الواقع ولك ان تقول كلمة قبل بمعنى مطلق المتقدم بشهادة البرهين والمراد بالشئ الحادث لامطلق الممكن كما وهم لان مطلق الممكن شامل لصفات الواجب تعـالى وبالجملة فقد ثبت بالبراهين ماقاله المتكلمون من ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس بتقدم زمانى بل نوع آخر من التقدم ويتفرع عليه ان تقدم الواجب تعالى على الزمان ليس بزمانى ايضا وهو لاينافى كونه تعالى قديما بالزمان لانه بمعنى ان لايسبق على وجوده تعالى شئ من الازمنة الموهومة المقدرة لا بمعنى ان لايسبق شئ من الازمنة الموجودة مع انه على المعنى الثـانى لامنافاة ايضا لكن المعنى الاول ابلغ ﴿ قال المص وعلى ان العالم قابل للفناء ﴾ اى كل عالم او العالم بجميع اجزائه قابل للفناء كما يقتضيه الاستدلال على الوقوع المستقبل بالآية الآتية اعلم ان مراد اهل الكلام من الفناء فى هذا الكلام هو العدم الطارى على الوجود لامطلق العدم ولا مطلق الخروج عن الانتفاع به كالموت وتفرق الاجزاء وان جوزوا المعنى الثالث فى قوله تعالى كل من عليها فان فى قدح من استدل به على هذا المطلب واذا فسر به الشارح المحقق ثم استدلوا على هذا المطلب تارة بحدوث العالم فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول وكذا الثانى وتارة بامكانه الذاتى فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات هذا وارد عليهما بأن هذا لاينافى الامتناع بالغير على ماهو المتنازع فيه فانه يجوز ان يكون

والاجماع على عدم فناء الجنة والنار وكونهمـا مخلوقتين الآن وعدم فناء الارواح الانسانية ينافيه وقد صح عن ابى حنيفة رحمه الله وغيره ان اللوح والقلم والعرش والكرسى والجنـة والنـار لاتفنى

وذلك كتقـدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه تقدم لايجامع المتقدم معه المتأخر وليس بزمانى لعدم وقوع المتقدم والمتأخر فى الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون الزمان متصلا واحدا وكون اجزاءه متساوية فى المهية وعدم اولوية علته بعضها لبعض من دون العكس ولا بالشرف لتشـابه اجزاءه بالفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزاءه حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنـه القول بحـدوث الزمان وتقدم عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زمانى عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولـما ادى بواسطتها ووقوعه فيهـا فعدم الزمان لكونه غير زمانى لايتصور تقدمه على وجوده والالكان قبل وجود الزمان زمان وانه محـال (قوله اى العدم الطارى على الوجود) يعنى ان الفناء ليس عبـارة عن العدم مطلقا

الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما اوكلاهما بعلة خارجة كالنفوس الناطقة الابدية مع حدوثها وكالعقول القديمة الابدية على رأى الحكماء ثم دفع الايراد المذكور عن الدليل الاول بانه لما كان حكم الحدوث جواز العدم بالفعل صح ذلك الحكم هنا حتى يقوم دليل الامتناع ولم يقم هذا خلاصة ما في شرح المقاصد ولاجل كون الدليل الاول مختارا عند الشارح جعل هذا الحكم لازما لحدوث العالم ولم يجعله مسئلة اخرى ولم يفسر العطف كما جعل وفسر في المسئلة الآتية ثم القائلون بكون العالم قابلا للعدم الطارى هم الاشاعرة وابو على وابو هاشم من المعتزلة ومخالفوهم في هذا الحكم بعض الفلاسفة والجاحظ والكرامية اما الفلاسفة فلذهابهم الى انه قديم وماثبت قدمه امتنع عدمه واما الجاحظ والكرامية فمع اتفاقهم معنا في حدوث العالم حكموا بامتناع عدمه الطارى هذا هو المذكور المصرح به في الشرح الجديد للتجريد في بحث المعاد وفي المواقف وشرحه وفي شرح المقاصد في بحث ان الجسم يبقى زمانين وفي بحث ان العرض لا يبقى زمانين وبهذا البيان ظهر امور * الاول ان القبول ههنا بمعنى الامكان الوقوعى المفسر بعدم كون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث لو فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم محال اصلا وقد يسمى ذلك بالامكان الاستعدادى كما في تعريفات الشريف لكونه مستلزما للاستعداد التام الموجب للوقوع بالنسبة الى الماضى والحال وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر لعدم الامتناع بوجه من الوجوه كما يطلق على مايقابل الامكان العقلى اى الامكان عند العقل ذاتيا كان اووقوعيا فالمعنى ههنا ان العالم لا يمتنع عدمه الطارى في نفس الامر لا لذاته ولا لعلة خارجة وليس المراد ههنا الامكان الذاتى المفسر بعدم كون الطرف المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير ولا الامكان بمعنى الاستعداد والقوة المفسرة بكون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن بالفعل ولا بمعنى اتصاف القابل بالمقبول كما توهموا اذ الامكان الذاتى والاستعدادى يجامعان الامتناع بالغير بل قد قيل ان الاستعداد يجامع الامتناع الذاتى كما في استعداد الماء للهوائية مع الامتناع الذاتى في قولنا الماء هواء وان كان هذا القول باطلا في نفسه اذ الاستعداد لمجرد الهيولى لا لمجموع الهيولى والصورة واما الحمل على الاتصاف فبنى على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الفناء صفة موجودة تحدث في كل جوهر اولا ثم ينعدم ذلك الجوهر بعد الاتصاف بها باقتضاء تلك الصفة انعدامه بعده وهو مع كونه باطلا ضرورة مخالف لمذهب الاشاعرة فلا يحمل عليه كلام المصنف فلذا اشار الشارح في تفسيره الى معنى الطريان الموجب لعدم الاتصاف كما في قول الحكماء المشائية ان الجسم المتصل قابل للانفصال اى لان يطرأ عليه الانفصال فيزول لا لان يقبله ويتصف به لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال في زمان واحد كالوجود والعدم واما ما توهمه بعضهم هنا من ان الامكان الوقوعى يستلزم الوقوع بالفعل فلا يحمل القبول

سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا امكن اثبات كون العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه في وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم اللاحق ولذا امكنهم الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فما صح عليه احدهما صح عليه الآخر

عليه اذلا اجماع عليه بل مختلف فيه كما اشار اليه بقوله واختلفوا الى آخره فتوهم فاسد
لانه مبنى على الغفول عن شمول الامكان الوقوعى بهذا المعنى الى امكان استقبالى الذى
هو صرافة الامكان بحيث لاضرورة في شئ من الطرفين كما حققه الشيخ ابن سينا
ونقله شارح المطالع من ان ماعدا الامور الاستقبالية يشتمل على ضرورة ما واقلها
الضروة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذلا يحقق الضرورة فيها الا
اذا حضر الوقت وتعين احد الجانبين من الوجود والعدم فالامكان الوقوعى انما
يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل بالقياس الى الزمان الماضى اوالحال لا الاستقبال
اوعلى الغفول عن ان المراد ههنا انه قابل للعدم الطارى فى استقبال بالنسبة الى الازمنة
التى تحقق وجوده فيها كما يدل عليه قول بعضهم سيقع * الثانى ان قول الشارح وذهب
الكرامية عديل قول المصنف قطعا لاعديل قول الشارح فقال بعضهم انه سيقع كما توهمه
البعض ولايلزمهم انكار قيام الساعة بانفطار السموات وانتثار الكواكب وانكار
الحشر الجسمانى المنصوص عليهما فى القرآن حتى يتوجه ان يقال انهم قائلون بالحشر الجسمانى
كما فى شرح المقاصد لان القول بامتناع العدم الطارى لشئ من الاجسام لايوجب القول بامتناع
تفرق الاجزاء وبعدم وقوع الجمع بعد تفرقها وانما يلزم ذلك للفلاسفة القائلين بقدم
العالم ونوع الانسان وبان الفلك لايقبل الخرق والالتيام ولذا صرح المصنف فى المواقف
بان اهل الملل والشرائع عن آخرها اجمعوا على جواز الحشر الجسمانى ووقوعه
وانكرها الفلاسفة فالكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع الاجسام قائلون بجواز
الحشر الجسمانى ووقوعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالايجاد بعد الاعدام
المستحيل عندهم وانما يذكر الفلاسفة مع الكرامية تنبيها على ان رد الكرامية
اهم من ردهم لان مخالفتهم كانت مبنية على القدم كما عرفت فبمجرد اثبات الحدوث
حصل ردهم من غير تردد بعد ذلك بخلاف الكرامية والجاحظ الموافقين لنا فى الحدوث
فان ردهم بعد اثبات الحدوث يحتاج الى بيان ان العدم السابق بالفعل يستلزم امكان
العدم اللاحق بالامكان الوقوعى كما عرفت واكتفى بذكر الكرامية عن ذكر الجاحظ
لانه منفرد فى حكمهم فذكر مذهب الكرامية ههنا لبيان ان غرض المصنف ردهم
لا للتشنيع على المصنف بان المتبادر من كلامه ان المجتمعين على الحدوث هم القائلون
بالقابلية وليس كذلك لان الكرامية مع كونهم قائلين بالحدوث ليسوا بقائلين بالقابلية
كما توهمه بعضهم لان الكرامية والجاحظ غير مندرجة فى مراد المصنف من المجتمعين
المتفقين على مجموع الحدوث والقابلية كما يقتضيه العطف بالواو ومجرد قولهم بالحدوث
وقيام الساعة والحشر الجسمانى لايوجب الاندراج فى مراده لان ذلك القول مشترك
بين اهل السنة وسائر الفرق * الثالث ان عديل قوله فقال بعضهم انه سيقع
الى آخره وهو قول المعتزلة وبعض الاشاعرة القائل ببقاء الاجزاء الاصلية والارواح
وبان الحشر بجمع هذه الاجزاء المتفرقة وبعض الشيعة كالطوسى كما صرح فى التجريد

واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم

وسائر الفرق وذلك لان القائلين بانه سيقع جمهور الاشاعرة القائلين بكون الجنة والنار مخلوقتين الآن ولذا لزمهم فناؤها ومخالفوهم غيرهم مما ذكر وسيرجح الشارح المذهب الثاني في ضمن ترجيح امتناع اعادة المعدوم بعينه في بحث الحشر الجسماني ولاجل الاكتفاء بماسيأتي ترك عديل هذا القول ههنا ويستفاد الترجيح من القدح في دليل هذا البعض فيمابعد (قوله واختلفوا في وقوعه الى آخره) اعلم ان المتفقين في صحة ان كل جسم من الاجسام وكل جزء من اجزائه قابل للفناء وهم ماعدا الفلاسفة والجاحظ والكرامية اختلفوا في انه هل يقع بالفعل اولا يقع مع امكانه وهذا الخلاف منهم مبني على الاختلاف في جواز اعادة المعدوم بعينه وعدم جوازها كماسيشير اليه في بحث الحشر الجسماني فمن ذهب الى الجواز ذهب الى انه سيقع بالفعل عند قيام الساعة ويقع الحشر بالايجاد بعد الاعدام ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان فناء البعض وهو الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع فناء البعض الآخر كالسموات والارض واجزاء ابدان الحيوانات ويقع الحشر بجمع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة لا بالايجاد بعد الاعدام ولكل من الفريقين ادلة سمعية واستدل الفريق الثاني على مطلوبهم بانه لو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار فيلزم ان لايكون اكل الجنة وظلها دائمة مع ان النصوص دالة على دوامها ولو وقع اعدام جميع اجزاء المحشور فيكون الحشر بالايجاد بعد الاعدام وهو خلاف الواقع لان الموجود بالايجاد يومئذ ان كان عين الاول المطيع او العاصي يلزم اعادة المعدوم بعينه وهو محال وان لم يكن عينه بل مثله يلزم ان لايصل الجزاء من الثواب والعقاب الى مستحقه والنصوص دالة على الوصول الى المستحق واستدل الفريق الاول على مدعاهم بقوله تعالى كل شيء هالك الاوجهه وامثالها ومبنى الاستدلال بهذه الآية على امرين * الاول حمل الهلاك على العدم الطارى * الثاني حمل الهالك على معنى سيهلك مجازا بناء على ان صيغة الفاعل مجاز في الاستقبال باتفاق ائمة اللغة وفي الحال حقيقة باتفاقهم وفي الماضي مختلف فيها كذا في شرح المقاصد فلو حمل الهالك على حقيقته لزم هلاك الكل عند نزول الآية اوقبله وليس كذلك فتعين معنى الاستقبال وليس بعد الحشر اجماعا فتعين انه في الاستقبال وقبل الحشر وفائدة التجوز التنبيه على كونه محققا كالواقع بالفعل حالا اوفي الماضي كماذكروه في امثاله واوردوا عليه اولا بجواز ان يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به بتفرق الاجزاء والقول بان الخروج لايمكن الابالاعدام بالكلية لان الشيء بعد تفرق اجزائه يبقى دليلا على الصانع وهو من اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع به المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان بقي صالحا لمنافع اخر لامطلق الانتفاع به وانت خبير بان هلاك الجواهر الفردة من اجزاء الجسم لايكون الا بالاعدام لامتناع التفرق

انه سيقع لقوله تعالى ﴿كل شيء هالك الا وجهه﴾ ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان. وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه ان ادريس عليه السلام في الجنة وهي دار الخلود ويلزمهم على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل النار واهل الجنة كل في مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام في الاحياء الممكن

في الخارج وكذا هلاك الهيولى والصورة من اجزاء الجسم البسيط لا يكون الا بالانعدام بالكلية وانما يجوز الهلاك بتفرق الاجزاء في المركبات بانحلال التركيب لا في اجزاء الجسم من البسائط * وثانيا بجواز حمله على معنى الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك ولا يخفى انه تخصيص للعالم من غير قرينة بالحيوانات وثالثا بعد تسليم ان الهلاك بمعنى العدم يجوز ان يحمل الهالك على معنى انه قابل له دائما لكونه ممكنا لا يستحق الوجود لا بالنظر الى العلة الخارجة ولذا قال الامام الرازى تأويل الآية بكونه آئلا الى العدم ليس اولى من التأويل بكونه قابلا له يعنى ان كلا التأويلين مجازى وليس التجوز بعلاقة الاول اولى من التجوز بعلاقة الاستعداد اقول بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجح الثانى ولذا حكم الامام حجة الاسلام بكون المراد هو الثانى قطعا كما يأتى بعد وبهذا يتقدح الاستدلال بهذه الآية على جواز الفناء لان مآل الآية حينئذ الى الامكان الذاتى وقد عرفت ان جواز الفناء لم يتم بمجرد الامكان الذاتى (**قوله** ويلزمهم فناء الجنة والنار الخ) ان حمل على معنى انه يلزمهم في مدعاهم فناؤها فهو معارضة بان يقال لو انعدم الكل لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم في استدلالهم بهذه الآية بان تحمل على المعنى الذى فهموه فهو نقض اجمالى بان ذلك الاستدلال مستلزم لخصوص الفساد وهو امران * الاول فناء الجنة والنار المخلوقتين الآن وفناء اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح التى هى اجسام لطيفة سارية في البدن سريان الماء في الورد عند المتكلمين او هى وان كانت جواهر مجردة عدت اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده تسامحا * الثانى ان يعيد الله تعالى هذه الاشياء التى اعدمها بشهادة النصوص الدالة على الحشر والاثابة في الجنة والعقاب في النار وكل من الامرين خلاف الواقع لما اشرنا في دليل الفريق الثانى من ان فناءهما يستلزم عدم دوام اكل الجنة وظلها وفناء الاجزاء يستلزم عدم وصول الجزاء الى مستحقه وان الاعادة يستلزم جواز اعادة المعدوم بعينه والكل محال ففى هذا الايراد اشارة الى دليل مذهب الفريق الثانى المختار عنده واجيب عن هذا الايراد بمنع امتناع الاعادة وبان الاعدام الآنى لا يقدح في الدوام المتعارف سيما في دوام الاكل المتعاقبة في نفسها ويجوز ان يحمل دوام الاكل والظل على الدوام بعد استقرار الاهل كالخلود فجعل احدها واردا دون الآخر تحكم (**قوله** وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) منع للدليل المذكور بعد المعارضة او النقض لكن

وهى رميم قل يحييها الذى انشاها والفاظ البعث والحشر تدل على بقائها (قوله وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام الخ) اى يلزم على هؤلاء اعادة اجزاء الانسان بعد العدم وقد ثبت في محله بما لا مرد له امتناع اعادة المعدوم بعينه واعترف به الكلمة من اكابر الائمة وسيأتى وان انكره المتكلمون ولا يذهب عليك ان الشارح جعل اعادة الاجزاء بعد الاعدام استحالة ثالثة وبيان ذلك ان فناء اجزاء ابدان الانسان باطل سواء كانت الاعادة مستحيلة اولا فان ابراهيم عليه السلام سأل ربه عن كيفية الحشر بقوله كيف تحيى الموتى فبين الله سبحانه كيفيته بما هو نص في ان الاحياء بجميع الاجزاء المتفرقة الباقية بعد الهلاك ثم مع قطع النظر عن ورود الشرع بما يدل على بقاء الاجزاء ان الفناء يوجب اعادة المعدوم والبراهين العقلية والادلة القطعية شهدت ببطلانها وقضت بامتناعها (قوله ان ادريس عليه السلام في الجنة لابد من اثبات كونه فيها بما ينتهض حجة على ذلك والمكان العلى اعم منها (قوله انها دار الخلود بعد استقرار الخ) لا يخلو

فى حدذاته هالك دائما وقال فى مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس

يحتمل على ماذكره الامام الرازى من التجوز بعلاقة الاستعداد وان يحمل على مافى المشكوة من حمل الهالك بمعنى المعدوم على الحقيقة (**قوله** وقال فى مشكوة الانوار الى آخره) هذا هو القول بوحدة الوجود وتلخيص هذا المذهب ان الموجود انما يطلق حقيقة على ماقام به الوجود فى الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا من ذاته كاذهب اليه الحكماء فى الواجب والاشعرى فى الكل اوغيره بان يكون منتزعا من وصف زائد على ذاته كاذهب اليه جمهور المتكلمين فى الكل فالمترقون عن حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة وهم الصوفية شاهدوا بطريق البداهة لابطريق النظر الغير الخالى عن الشكوك والشبهات ان ليس الموجود الحقيقى بهذا المعنى الاالله تعالى واطلاق الموجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية اذليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هوذات الواجب تعالى وليس معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناه انتسابها بنوع تعلق الى الوجود الحقيقى الذى هو ذات الواجب تعالى القائم بذاته وحصل ذلك التعلق عند تجليه تعالى على الاعيان الثابتة التى هى الصور العلمية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتقابلة كالقابض والباسط والرحيم والقاهر وكيفية التجلى المذكور مجهولة لايعلمها الاهو فتلك الاعيان الثابتة اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة بالاستعداد مظاهر تجلى عليها الواجب تعالى فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها على حسب مايقتضيه استعدادها فصارت موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات فالتكثر انما نشأ من تكثر الاستعدادات كالمرايا المتعددة التى يجلى فيها شخص ويرى فيها بصور مختلفة معوجا ومستقيما طويلا وعريضا صغيرا وكبيرا على حسب مايقتضيه استعدادات المرايا مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود الحقيقى واحد ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها عند التجلى لاباختلاطها والحلول فيها فمادام ذلك التعلق باقيا يطلق عليه اسم الموجود مجازا بعلاقة المظهرية واذا انقطع التعلق المذكور لايطلق عليه اسم الموجود لاحقيقة ولامجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة بشرط المظهرية وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق عليها الموجود حقيقة فتكون معدومة ازلا وابدا فى الحقيقة ولذا قالوا الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود * والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائى بوجهين * الاول ان السوفسطائى ينكر مطلق الوجود سواء كان وجود الواجب اووجود الممكن والمتصوفة لاينكرون وجود الواجب بل يحصرون الوجود فيه * الثانى ان المتصوفة انما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قياسه الى ذواتها لاباعتبار قياسه الى الواجب ضرورة انهم لايقولون ان ليس هناك

عن بعد (قوله فى حد ذاته هالك دائما الخ) وذلك لان وجود الممكن وسائر كمالاته انما هو بالعرض وليس فيه مايكون مصداقا لحمل شئ منها بل كل يرجع الى الله سبحانه وتعالى الا الى الله تصير الامور

(شئ)

(قوله وان كل شيء هالك الا وجهه الخ) قال البيضاوي الا ذاته فان ماعداه ممكن هالك في حد ذاته معدوم وقال في تفسير قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ولو استقرأت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله تعالى اي الوجه الذي يلي جهته واتفق العارفون على ان جميع الممكنات هالكة لا وجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها تجلي الشخص الواحد في المرايا المختلفة وليس لها موجودية سوى هذا التجلي والظهور على ماقالوا

ليس في الكائنات غيرك شيء * انت شمس الضحى وغيرك فيء

كل ما في الكون وهم او خيال * او عكوس في مرايا او ظلال

(قوله وذهب الكرامية الخ) تابع ماذاع ﴿١٧١﴾ في كتب الكلام من تخصيص الكرامية بهذا القول تنفيرا للعوام منه واستمالة لقلوبهم الى ما يعتقدونه في هذا المقام على ماهو العادة المستمرة بينهم من نسبة مايطاع هواهم الى الائمة واهل التحقيق ومايخالطه ولا يساعده الى طوائف المبتدعة والا فلا شك ان الكرامية لا يقولون ان العالم ابدي باق بجميع اجزائه ولا اهل السنة والجماعة انه فان بجميع اجزائه بل الكل متفقون على ثبوت

في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا في حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله (وعلى ان النظر) اي اجمع اهل الحق على ان

شيء موجود وانما يقولون ان وجود ذلك الممكن الموجود ليس في نفسه بل هو وجود موجود آخر ظهر فيه والسوفسطائي ينكره بكل اعتبار فاعلم ان هذا المذهب مذهب وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك وبانه لا طريق للوصول اليه الا الكشف الذي نسبته الى العقل كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكان وضيع لا يرى منه شيء بعيد عن اطوار العقل بل لا يرى من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاه فقد شبه حال العارفين بحال من يترقى بانواع تعب الى رأس جبل شامخ ليرى الشيء البعيد غاية البعد ويميزه كمال التمييز وسمى علم الظاهر بالمجاز فان اهله يطلقون الموجود على الممكنات مع ان اطلاق الموجود عليها مجاز بعلاقة المظهرية وان لم يعرفوا بخلاف اهل علم الباطن فعلى هذا المذهب يكون الهالك بمعنى المعدوم حقيقة لا مجاز فيه اصلا ومع ذلك لا يقتضي وقوع العدم الطاري بانقطاع التعلق الحاصل بالتجلي وبهذا يندفع ماقيل كيف يتصور العدم الطاري على ماذهب اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب آخر في حدود اطوار العقل مختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالموجود الا ان السالك اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه (**قوله** اي اجمع اهل الحق الى آخره) قد يتوهم ان المراد باهل الحق الاشاعرة خاصة وهم بعض المتفقين على الحدوث وامكان الفناء فلذا صرح به وفيه انه انما يصح بتقدير

(قوله بل هو هالك ازلا وابدا) فوجودات الاشياء المحسوسات ليس الا كالوجودات التي تحصل للعكوس شخص واحد في مرايا متعددة او كالوجودات التي هي للشيء المرتسم في الخيالات المتعددة او كالاظلال المرئية في مقابلة الاضواء على ماقال بعض العارفين * كل ما في الكون وهم او خيال * او عكوس في مرايا او ظلال * وحاصل ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات هالك لا وجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها كتجلي الشخص الواحد في المرايا المتعددة وليس لها جهة في الموجودية سوى هذا التجلي ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود قال البيضاوي رحمه الله تعالى عند قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الآية ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله تعالى اي الوجه الذي يلي جهته انتهى (قوله ثم اشار الى مسئلة اخرى) غير متعلقة بالعالم وعدمه (قوله اي اجمع اهل الحق) لما كان المجمعون في هذا الاجماع بعض المجمعين في الاجماعين الاولين قال كذلك تنبيها على ذلك

النظر وهو الفكر (في معرفة الله تعالى) اى لاجل معرفته تعالى فني ههنا تعليلية كما في قوله عليه السلام عذبت امرأة في هرة والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده

جملة فعلية في جانب المعطوف وان يرجع فاعله الى بعض المتفقين في الجمل السابقة ويستلزم ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الباطل فالوجه ان قيد شرعا في قوله واجب شرعا خارج عن الحكم المجمع عليه ههنا وانما اتى بذلك القيد لبيان انه ثابت بالشرع عند الاشاعرة لا بالعقل كما زعمه المعتزلة فالمجمعون في كلا المتعاطفين طائفة واحدة والتعبير باهل الحق للاختصار ويؤيده ما في المواقف من ان النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل (قوله وهو الفكر الخ) لا يخفى ان المختار عند المصنف ان النظر ملاحظة العقل ماهو حاصل عنده لتحصيل غيره كما في المواقف وهو شامل للتصورات المفردات والمركبة والتصديقات والفكر سواء جعل عبارة عن ترتيب الامور للتأدى الى المجهول اوعن مجموع الحركتين الثانية منهما مفضية الى ذلك الترتيب اخص منه ولعل تخصيصه بالفكر لما يأتي من ان المراد من المعرفة التصديق وهو لا يحصل الا بترتيب المقدمات (قوله اى لاجل معرفته تعالى) كذا في شرح المواقف والمقاصد وانما حملوا كلمة في على معنى لام التعليل كما في الحديث لوجوه * الاول ان مدخول كلمة في المتعلقة بالنظر يجب ان يكون معروضا للهيئة الحاصلة من الترتيب كما قالوا في تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه والمعرفة مفردة لا تصلح لان تكون معروضة للهيئة * الثاني ان المعرفة عبارة عن العلة الغائية للنظر والترتيب لانها عبارة عن التأدى الى المجهول في تعريف الفكر * الثالث ان الواجب شرعا هو النظر لغرض معرفته تعالى لا النظر لغرض آخر وان ترتب عليه المعرفة فمن نظر في الكواكب مثلا لغرض استكشاف بعض احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى يجب عليه اعادة النظر لمعرفته خاصة كالدليل الثاني والثالث من الادلة الموردة على مطلوب واحد فلا يلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على انه يجوز ان يحصل بمجموع النظرين معرفة اخرى اقوى من الاولى ويحصل ذلك الاقوى للنفس بعد زوال الاولى لئلا يلزم اجتماع المثلين كما اضطر الى ذلك القائلون بامتناع اجتماع المثلين في ايقاد شمع آخر اذ لولم يحصل بمجموع الشمعين ضوء آخر داخل الحجرة اقوى من الضوء الحاصل بالشمع الاول بعد زواله لاجتمع مثلان (قوله في ههنا تعليلية) اى مستعملة في معنى العلية بتشبيهها بالظرفية في ابتناء احد طرفيهما على الآخر كابتناء البناء على مكانه استعارة تبعية وفائدة التجوز هي الاشارة الى ان لا يكون النظر لغرض آخر غير المعرفة اذ لا يوجد البناء بدون مكانه اوالاشارة الى ان للمعرفة طرقا اخر غير النظر لانها شاملة للنظر وغيره شمول الظرف لغيره فيكون اشارة الى ما سيجيء من الشارح من ان النظر انما يجب على من كان المعرفة نظرية بالنسبة اليه وعذاب الامرأة لحبس الهرة مبني عليه (قوله والمراد بمعرفته ههنا التصديق الخ)

الحشر وقيام الساعة ومذهب اهل الحق ان الجنة والنار لا تفنيان ولا يفنى اهلوهما ولا تفنى الارواح الانسانية ولا اللوح والقلم والعرش والكرسي ولا ريب ان الممكن بما هو ممكن لا يأبى عن قبول العدم على كل حال واما مع فرض تحقق العلة التامة للوجود فلاشك انه محال

(قوله في ههنا تعليلية) لا ظرفية اذ لا معنى لكون النظر في نفس معرفته تعالى على انه غير واجب اصلا اتفاقا وقوله كما في قوله عليه السلام عذبت امرأة في هرة اى لاجل حبس هرة اشارة الى ما يصحح حمل في ههنا على التعليلية

 والصواب على وجه وردت به الشريعة ونطق به الكتاب والسنة لان الحكم الشرعي من الوجوب واخواته ينتفي بانتفاء المدرك الشرعي وهو في باب العقائد انما هو محكم الكتاب ومتواتر السنة وما نزلت آية ولا ثبتت رواية توجبان المعرفة بقدر الطاقة البشرية (قوله واما معرفته تعالى بالكنه الخ) لم يذهب الى امكانها الا بدع المتكلمين واما السلف والحنفية والصوفية والحكماء ومن تابعهم كالعراقي وشيخه ابي المعالي فهم مطبقون على امتناعه بل على امتناع تصوره بالوجه لتعاليه سبحانه عن المقومات الذاتية والوجوه العرضية القائمة به بل انما يتصور بوجه ما غير منتزع عنه تعالى وغاية الامر انه لما لم يكن المصطلحات الشائعة الفلسفية من الوجوب والامكان والامتناع وامثالها معروفة عند الائمة لم يرد كلامهم على طبق هذه الاصطلاحات بل ما زاد عباراتهم حيث ارادوا الامتناع على نفي الوجود على وجه التأكيد كما في قوله عليه السلام انكم لا تقدرون قدره وكما في كلام ابي حنيفة رحمه الله حيث قال تعالى الله ان يدركه الافهام او الاوهام كما في قولهم تعالى ان يحيط به الضمير وقولهم تعالى الله عما في الخيال الى غير ذلك فظن الجهلة من امثال ذلك انهم لا ينفون الامكان والجواز فاحفظ تلك المصانع فانها تنفعك في مواضع

ووجوبه وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو

لما كان المعرفة المضافة الى ذات الواجب تعالى منحصرة في التصور بالكنه او بوجه ماخرج عنها التصديق بوجوده تعالى وصفاته فتوجه على المصنف ان ذلك التصديق واجب ايضا فدفعه بتحرير ان المراد معرفة احواله من الوجود والصفات والتصديق بها بتقدير المضاف ولما توجه على هذا التحرير ان يقال فعلى هذا يخرج معرفته بكنهه مع انها واجبة ايضا فدفعه بان معرفة الكنه غير واجبة على احد والا لحصلوها وحصلت بالفعل ولو لبعض المكلفين والتالي باطل اذ لم تحصل لاحد بالفعل عند المحققين بشهادة الاحاديث الدالة على عدم الحصول كما يأتي واما الجواب بكونها ممتنعة غير مقدورة فلا تجب فغير تام كما يأتي بقي الكلام في التصور بوجه ما ولعله اراد ان تصوره تعالى بوجه ما ضروري حاصل لكل احد ضرورة لا اختيارا فلا يجب على احد ايضا لان الواجب هو العلم الاختياري المقدور لا يقال لا وجه لتخصيص المعرفة بالتصديق اذ قد يتوقف التصديق على تصور احد طرفي القضية بوجه مخصوص فيكون تصور الواجب الذي هو الموضوع بوجه آخر غير الوجه البديهي الحاصل مقدمة الواجب المطلق وان لم يكن الوجه الآخر كنهه له تعالى ايضا وكذا يكون تصور الصفة التي هي المحمول بكنهها او بوجه آخر مقدمة الواجب المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات المتعلقة بذاته تعالى وباحواله واجبا ايضا لانا نقول لا يلزم من تخصيص المعرفة التي هي الغرض الاصلي بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق لكن على هذا لا وجه لاخراج التعريف بالمفرد بحمل النظر على الفكر (**قوله** بقدر الطاقة البشرية) المراد من البشر ههنا كل مكلف كما سيصرح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع شواغل ضرورية شرعية كتحصيل النفقة والكسوة والسكنى لنفسه ولعياله وسائر العبادات الواجبة فان تحصيل العقائد الحقة في طاقة كل مكلف ووسعه بهذا المعنى ولو بادلة اجمالية فمن قصر عما في وسعه فعليه وزره كالفرق الضالة وافظ القدر للاحتراز عما ليس في الوسع ففي هذا القيد اشارة الى مدار وجوبها وهو كونها مقدورة التحصيل كما اشار شارح المقاصد في تحقيق معنى الايمان المكلف به والتكليف يدور على القدرة والاختيار وليس هذا القيد كما اخذ في تعريف الحكمة اذ لا يطلق الحكيم الاعلى بعض العالم بالحكمة بخلاف المؤمن (**قوله** ولم اطلع على دليل منهم ذلك سوى ماذكره ارسطو منهم) واما الاستدلال الآتي فليس منهم بل من معاونهم فلا يرد ان الاستدلال الآتي ينافي استثناء الواحد فقط وجعله من جملة المستثنى تاباه القاعدة النحوية على انه لا يمتنع عطف قوله وقد يستدل الخ على الصلة بتقدير ا

في عيون المسائل انه كما تعترى العين عند التحدق في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك يعترى العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه تعالى وهو كما ترى كلام خطابى بل شعرى وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان

الجار والمجرور كما هو الشائع في امثاله ويكون قوله بان حقيقته تعالى الخ تفسير لذلك المحذوف اى سوى ماقد يستدل به على امتناعها بان حقيقته الخ (**قوله** وهو كما ترى كلام خطابى) لايحصل به الا الظن الغالب الغير الكافى في المطالب الكلامية بل شعرى لايحصل به الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس عن التصدى للاكتناه وذلك لان دوام الاعتراء المذكور للاذهان يفيد الظن لكن بعد تدقيق النظر والرجوع الى ماذكره الاشاعرة من انه تعالى قادر على جميع الممكنات المستندة اليه تعالى ابتداء وبلا شرط يظهر بطلان الامتناع وامكان زوال الحيرة المانعة عن الاكتناه لانه تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه في بعض العقول بل في الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلال الآخر بان جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت اولا انقص تجردا وتنزها من الواجب تعالى والانقص يمتنع له اكتناه من هو اشد تجردا وتنزها كامتناع اكتناه الماديات للمجردات انتهى وكذا ماقيل يمتنع اكتناهه تعالى لكونه اقرب الينا من حبل الوريد كما يمتنع ادراك البصر ما اتصل به (**قوله** وقد يستدل الخ) يعنى ان العلم بكنه الواجب لو حصل لاحد فاما ان يحصل بداهة اوكسبا والكل محال فكذا الملزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى شخص والى وقت فلا يحصل لاحد في وقت بالضرورة واما الثانى فلان الكسب اما بحد تام اوناقص وهو محال مستلزم لتركب الواجب لوجوب تركب الحد من الجنس القريب اوالبعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لايفيد الكنه واما الحد الناقص للبسيط بمفرد فمحال بداهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم توقف معرفة الشئ على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كما في المحدود المركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل رسما اومفهوما آخر غير محمول عليه واما برسم تام اوناقص ولاشئ منهما بمايفيد الكنه بالضرورة (**قوله** لان البساطة العقلية يحتاج الخ) يعنى لانسلم ان الكسب بالحد التام محال مستلزم لتركب الواجب في الخارج بل غايته انه مستلزم لتركبه في العقل من الجنس والفصل واستحالته ممنوعة محتاجة الى البرهان وانما المستحيل تركبه الخارجى المستلزم لاحتياجه الى الاجزاء المنافى لشان الواجب الوجود واقول هذه معركة عظيمة بين الاعلام وتحقيق المقام بحيث يتضح المرام هو انهم اختلفوا في ان اجزاء الماهيات

التركب الخارجى ومالايكون مركبا في الخارج لايكون مركبا في الذهن

(قوله لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان) يعنى ان المانع من التحديد انما هو البساطة العقلية دون الخارجية والثابت بالبرهان هو البساطة الخارجية دون العقلية فيجوز كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وتحديده بها قال الشارح رحمه الله في بعض تصانيفه ويمكن ان يستدل على نفى التركب الذهنى بان وجود الجنس والفصل واحدهما متعددان اما الاول فلصحة الحمل واما الثانى فظاهر فوجودهما لايكون عينهما وقد ثبت ان وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما هذا من سوانح الوقت فتدبر فيه انتهى ولما كان بناء هذا الاستدلال على المقدمات التى كان للبحث فيها مجال وذلك لانه يمكن ان يقال ان تعدد الجنس والفصل وتميز كل منهما عن الآخر انما هو في العقل فقط لما تقرر انهما متحدان في الخارج ذاتا ووجودا فيجوز ان يكون وجودهما عينهما بهذا الاعتبار فلا ينافى ذلك ماثبت من كون وجود الواجب عينه على ماشار اليه بقوله فتدبر فيه اشارة ههنا الى احتمال كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وجواز التحديد بها (كالحيوان)

(قوله اذلا دليل على امتناع افادة الخ) ماهو عرضي للشيء غير حقيقة لحصوله عند العقل غير حصولها ولا يوجب لحضورها عنده فكيف يفيد الاسم الكنه (قوله يحتاج الى دليل) والدليل على استحالة تصوره لغيره مطلقا هو ان البارى سبحانه لما تقدس عن سمات الممكنات وصفات المخلوقين من زيادة الوجود والصفات ومغايرتها للذات استحالة حصوله فى ذهن الذهن وامتنع حضوره فى عقل العاقل اذ لو فرض ارتسامه لزم تعدد الواجب او ان يكون وجوده متأصلا عينيا وغير متأصل ذهنيا والا فالنفس عاجزة عن ادراك ماهو غائب عنها وخارج عن سلطانها (قوله وعدم البداهة بالنسبة الى الخ)

(قوله اذلا دليل على امتناع افادته الكنه فى شيء من المواد) بل يجوز ان يكون لبعض العرضيات علاقة

وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اذلا دليل على امتناع افادته الكنه فى شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة على

كالحيوان والناطق واجزاء الحيوان من الجسم والنامى والحساس هل هى مأخوذة من امور متغايرة بحسب الخارج كما قالوا ان الجسم مأخوذ من الصورة الجسمية والناطق من الصورة النوعية الانسانية وهذه الصورة مغايرة للصورة الجسمية ماهية ووجودا وهما من اجزاء الجسم المركب من الهيولى والصورة او مأخوذة من امر واحد بسيط فالذاهبون الى الاول اختلفوا فذهب طائفة الى ان اجزاء الماهيات متغايرة ماهية ووجودا ويرد عليهم لزوم عدم صحة الحمل بينهما ضرورة ان الموجودين بوجودين متغايرين لا يحمل احدهما على الآخر كزيد وعمرو وذهب طائفة اخرى الى انها متغايرة ماهية لا وجودا بل الكل موجودة بوجود واحد ليصح الحمل بينها ويرد عليهم لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بموجودات متعددة متغايرة بالماهية والذاهبون الى الثانى ذهبوا الى انها متحدة ماهية ووجودا وهو المذهب المختار عند المص وغيره من المحققين كما اشار اليه الشريف فى شرح المواقف فى بحث الماهية فعلى المذهب المختار يكون اجزاء الماهيات امورا انتزاعية لا حقيقية ولا يكون التركب العقلى مستلزما للتركب الخارجى بخلاف المذهبين الاولين (**قوله** وعدم افادة الرسم الخ) لو سلم ان البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية فلا نسلم انه لاشيء من الرسم بما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما كان الكنه لازما للرسم لزوما بينا بالمعنى الاخص بل يمكن افادة كل رسم اياه على قاعدة الاشعرى من استناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة اصلا اذا الكلام فى امتناع حصول الكنه بالكسب (**قوله** وعدم البداهة) اى عدم امكان البداهة بالنسبة

مع معروضه بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك العرض الى معروضه وما حققه الشارح رحمه الله تعالى من ان تصور الشيء بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء حقيقة لا ينافى ذلك لجواز ان يكون تصوره مغايرا لتصوره ومستلزما له كما فى تصور الملزومات بالنسبة الى تصور لوازمها البينة (قوله فربما تحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية) اقول قد يستدل على امتناعها بانه لاشك فى انه تعالى اشد تجردا وتنزها من جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت اوغيرها ولاشك ايضا فى ان ماهو انقص تجردا وتنزها لا يتمكن من ان يقال و يعرف كنه ماهو اشد تجردا وتنزها منه فانه كما لا يمكن للماديات ادراك المجردات كذلك لا يمكن لما هو انقص تجردا ادراك كنه ماهو اشد تجردا منه فان الانقص بالنسبة الى الاشد كالمادى بالنسبة الى المجرد يظهر ذلك بما صرحوا به فى مراتب ادراك الحواس الظاهرة والباطنة والنفس اذ تقرر هاتان المقدمتان فنقول كل نفس من النفوس انقص تجردا وتنزها من شيء هو الواجب تعالى وكل ماهو انقص تجردا وتنزها من شيء يمتنع عليه ان يعرف ذلك الشيء بالكنه فكل نفس يمتنع عليه ان يعرف الواجب تعالى بالكنه و ينبىء عن صحة ماقلنا خطاب النبى عليه الصلوة والسلام فى هذا المقام بلفظ سبحان المنبىء عن تميزه تعالى بالتنزه عن الاعيان وعن كونه مانعا عن العرفان و يصدقه جمل الصديق رضى الله بسبب عدم حصوله العجز

لعل المراد بالبداهة المعلومية من غير دليل سواء كان بالحدس او بغيره والا فهو مبنى على ان البداهة والنظر ية صفة للعلم بالذات
وللمعلوم بالعرض وانهما تختلفان باختلاف الاشخاص والازمان على ماذهب الشـارح فى سائر تصانيفه ورد بان
المترتب على النظر ومايحصل بواسطته اولا وبالذات هو نفس الشئ من حيث هو هو اى المعلوم مع قطع النظر عن حصوله
فى الذهن لاالشئ من حيث هو مكتنف بالعوارض الذهنيـة اى الصورة العلمية فان هذه الحيثية حالة تعرض للشئ
بعد حصوله فى الذهن بالنظر وقيامه به فكيف يكون مقصود الحصول به بل البداهة والنظرية حالتان

عدم حصولهـا كثيرة مثل قوله عليه الصلاة والسـلام سبحانك ماعرفناك حق
معرفتك وتفكروا فى آلاء الله تعالى ولاتفكروا فى ذاته تعالى فانكم لن تقدروا قدره

الى جميع الاشخاص والى جميع الاوقات يحتاج الى دليل وانما فسرنا بعدم الامكان
لما اشرنا ان مراد المستدل من قوله ليست بديهية سالبة ضرورية لادائمة لان مجرد
الدوام لايكفى فى بيان الامتناع بل لابد من ضرورة السلب ويكفى للشارح ههنا مجرد
امكان البداهة وان لم تحصل لاحد فى وقت اصلا بالفعل فلا يتجه عليـه انها لوكانت
بديهية لبعض بحيث تحصل بعـد تهذيب النفس والتجريد لحصلت لبعض النفوس
المجردة المهذبة وقد سـبق منه انه لم يقع لاحد عندالمحققين فلاوجه لهذا المنع بعد
ذكر ماسبق منه الا ان يقال ماسبق منه مجرد ادعاء لادليل عليه فله ان يمنعه ايضا
فحينئذ يكون قوله والاحاديث الدالة الخ جوابا عن هذا المنع لاشروعا فى دليل ماذهب
اليه المحققون من غير ان يكون له مدخل فى هذا السـؤال والجواب بخلاف التوجيه
الاول (**قوله** سبحانك ماعرفناك حق معرفتك) اى معرفة لائقة بك وليس
تلك المعرفة اللائقة الاالمعرفة بالكنه فاذا لم تحصل لاكمل الانبيـاء عليهم الصلوات
والتسليمات فعدم حصولها لغيرهم بالطريق الاولى ولما توجه على الاسـتدلال بهذا
الحديث ان يقال يجوز ان يعرفه النبى عليه السـلام حق معرفته بعدالتكلم بهذا
الحديث اوان يحمل المعرفة المنفية على اكتناه الصفات اشـار الى دفعه بحديث آخر
وهو قوله عليه السلام (تفكروا فى آلاءالله) اى نعمائه لتعرفوا كمال قدرته وسائر
صفاته (ولاتتفكروا فى ذاته) بانه ماهو واى شئ هو (فانكم لن تقدروا قدره)
اى لن تعظموه تعظيما مختصا به لائقا به كما ذكره اهل التفسير فى قوله تعالى وماقدروا
الله حق قدره الآية فمعنى الحق مستفاد فى الحديث من اضافة القدر اليـه تعالى على
معنى لام الاختصاص ولعل المراد ان تعظيم الله تعـالى اللائق به انما يحصل بسلب
جميع النقائص عنه تعالى والنفوس المألوفة بصور الممكنات لايحصل فيها غيرها فكلما
تفكر النفس فى ذاته تعالى لايحصل عندها الاصورة شئ من الممكنات فيؤدى قصد
الاكتناه الى جعل صورة شئ من الممكنات صورة له تعالى وهو منزه عن امثالها فلا

لاشئ فى نفسه قبل ان يقوم بالذهن ويصير نعتا له باكتنافه بعوارضه وهما الجلاء المغنى عن النظر بانتفاء الواسطة فى الحصول الذهنى والخفاء المحوج اليه بتحققها فى ذلك فالاشياء مختلفة فى امكان حصولها بالنظر وامتناع حصولها به فما يمكن حصوله بالنظر نظرى سواء حصل بالحدس او بغيره ولا يلزم من حصوله بلا نظر ان يكون بديهيا وما يمتنع حصوله بالنظر بديهى فان قيـل فكيف يصح انقسام العلم الى الضرورى والنظرى وكيف يتم ابطال نظرية الكل بلزوم الدور والتسلسل فانه على هذا التحقيق يجوز انتهاء سلسلة النظريات الى نظرى يحصـل بالحدس ولا يلزم شئ من المستحيلين قلنـا الحكم بالانقسـام ضرورى لايتوقف على النظر والكسب بل الامر
بالعكس فان ابطال التسلسل يتوقف على صحة الانقسام (قوله تفكروا فى آلاءالله تعالى الخ) الامر (فلا)
بالتفكر فى الاءالله وبالنهى عن التفكر فى الله قد ورد فى عدة احاديث بروايات مختلفة تضمنها كتب الحديث ودواوين
السنة واقربها الى لفظ الشارح مااخرجه ابو الشيخ عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعاً تفكروا فى الخلق ولاتفكروا
فى الخـالق فانكم لاتقـدرون قدره وعن ابى ذر رضى الله عنه قال عليه السـلام تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا
فى الله فتهلكوا ومعنى قوله فانكم لاتقدرون قدره لاتعرفون حق معرفته بل تتبعون الهوى فتضلون عن سواء السبيل

(قوله عن درك الادراك) اى اقصاه كقوله تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار وهو تصور ذاته تعالى وصفاته العلى باحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن ذلك الادراك الذى هو اقصاه وغايته فقد عرف انه سبحانه متعال عن ان يدركه القلوب والافهام ومنزه عن ان يحيط به العقول والاوهام وذلك حق المعرفة وتمام الادراك الممكن للعبد وغايته لان حظ الممكن من معرفة البارى سبحانه هو التصديق بوجوده وصفاته ونزاهته عن صفات المخلوقين فالعجز سبب لمعرفته

تعالى بحال يختص به وموجب لادراكه بصفة يمتاز بها عن غيره وهى امتناع تصوره وقد جعله عين ضده مبالغة ونكر الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما فى قوله ولكم فى القصاص حيوة (قوله والبحث عن سر ذات الله اشراك) لان من بحث عن ذاته تعالى واخطر صورة فى باله او احضر معنى فى خياله وحكم بما هو من خواص البارى على هذا الخاطر واثبت لوازم الواجب لذلك الخاطر فقد ضرب لله الامثال ودعى مع الله الها آخر قد نحته بنان الوهم وفأس الخيال واى فرق بين من نحت الخشبة بيده صنما ويتخذه المعبود وبين من يخترع بذهنه مثالا ثم يزعم انه واجب الوجود وكيف فان هذه صورة حدثت بصنعة ناحته وتلك صورة تمثلت باختراع خاطره ولا مناسبة بوجه من الوجوه بينها وبين الواحد

وقال الصديق رضى الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك وقد ضمنه المرتضى رضى الله عنه فقال العجز عن درك الادراك ادراك * والبحث عن سر ذات الله اشراك

فلا يحصل كمال التعظيم بسلب النقائص وعليه مبنى قول المرتضى بان البحث اشراك اى مؤد الى جعل غير الواجب واجبا ايضا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فنفى حق التعظيم كناية عن نفى حق المعرفة وبهذا الاعتبار كان علة لتحريم التفكر ونهيه فمجموع الحديثين دليل واحد على عدم الوقوع بالفعل لا على الامتناع لكن عنوان الاحاديث ظاهر فى ان كل حديث دليل على حدة وحينئذ كما يتجه على الاستدلال بالحديث الاول ما ذكرنا يتجه على الاستدلال بالثانى انه انما يدل عدم حصول الاكتناه للامة المخاطبين بالحديث لا على عدم حصوله للنبى عليه السلام بخلاف ما اذا جعل مجموع الحديثين دليلا واحدا فان الحديث الثانى كما يدل على عدم حصوله للامة يدل على ان المراد من الاول معرفة كنه الذات وقد نفاها النبى عليه السلام عن نفسه وعن سائر الانبياء او عن نوع البشر فافهم (**قوله** وقال الصديق رضى الله تعالى عنه العجز) اى عجز العقول (عن) الوصول الى (درك الادراك) الدرك بالفتحتين اقصى قعر الشئ والادراك العلم والمعرفة والمراد معرفة الله تعالى شبه معرفة الله تعالى بالبحر ومعرفته بكنهه باقصى قعره على سبيل الاستعارة المكنية والتخييلية (ادراك) والمراد ان اظهار ذلك العجز والاعتراف به ناش من الادراك الكافى للعاجز او من الادراك بانه تعالى لا يدرك بكنهه وانما يدرك بهذا القدر وضمنه على المرتضى كرم الله تعالى وجهه اى جعل ما ذكره ابو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه فى ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا فى نفسه وان لم يقصده الصديق فقال من البحر البسيط (العجز عن درك الادراك ادراك * والبحث) اى تفتيش العقول (عن سر) الامر الخفى واضافته الى (ذات الله) بيانية اى البحث عن الامر الخفى الذى هو ذات الله تعالى وكنهه (اشراك) اى مؤد الى الاشراك كما عرفت فقول الصديق والمرتضى رضى الله تعالى عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لا على الامتناع العقلى اذ تحقق العجز بمجرد الامتناع

القهار ومن ثم قال كرم الله وجهه كل ما خطر ببالك او توهمته بخيالك

(قوله قال الصديق رضى الله العجز عن درك الادراك ادراك) وفى القاموس الدرك التبعة واقصى قعر الشئ قال الامام ابو الليث الدرك اقصى قعر الشئ كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب تعالى وامتناع حصوله لها ادراك لها اياه تعالى بعنوان يمتاز هو بهذا العنوان عن جميع ما سواه وهو انه يمتنع ادراك كنهه بخلاف ما سواه خذ هذا البيان وعده ايضا من سوانح الزمان

او تصورته في حال من احوالك فالله سبحانه وراء ذلك (قوله واجب شرعا الخ) وجوب النظر لتحصيل معرفة الله تعالى غير مأخوذ من دليل النقل ولاناهض عليه برهان العقل ولم يذكر احد من ائمة الاسلام في كتبهم قط ولانقل عنهم بنقل صحيح اصلا القول بذلك وانما تجادل فيه طوائف المتكلمين كيف فان المراد من معرفة الله تعالى الواجب على المكلف هو التصديق بوجوده وسائر صفاته الربوبية واسمائه القدوسية التى وردت به الشريعة ونطقت به السنة المتواترة على مااعترف به الشارح في صدر المبحث وهو في نظر المؤمن المتدين بمنزلة الضرورى والبديهى الاولى فانه لايحتاج الى نظر وكسب ولاالى تنبيه ولابيان وتوجيه وهذا القدر كل الواجب وتمام المفترض هو حق ثابت على الوجه الذى ورد وبالمعنى الذى اراد على القطع والثبات ولايحتاج الى البيان والاثبات فان العلم الثابت بخبر الرسول المؤيد بالمعجزات يضاهى العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات ولاواجب في الباب سوى ذلك القدر فان الحكم الشرعى ينتفى بانتفاء مدركه والمدرك الشرعى هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس والخبر دون المتواتر لايفيد العلم وانما يوجب الظن ويفيد العمل والاجماع لايثبت به العقائد لعدم تصور انعقاده ان كان سنده ظنيا وعدم افادته ان كان قطعياً لان اتباع الظن حرام منهى عنه في العقائد وقد ورد فيه صريح النهى والنص القطعى وعن ذلك صرحوا عن آخرهم بان مالادليل عليه يجب نفيه بمعنى ان توصيفه تعالى به محال واطلاقه عليه وبال قال الله تعالى اتقولون على الله مالاتعلمون وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون وان مذهبنا في الاصول حق ومذهب المخالف باطل قطعا والمخطىء فيه غير معذور بل مأثوم مأزور والاحكام الشرعية كلها حق ووجوب تصديق مدعى النبوة وصدق دعواه في البعثة تثبت بخبر الرسول لان مايعطى وجوب الاعتقاد هو الشرع لان الحاكم عندنا هو الله تعالى ليس الا وقد ورد في التنزيل ان الحكم الا لله امر ان لاتعبدوا الا اياه وما روى عن ابى حنيفة رحمه الله لاعذر لاحد (اى) في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض ولو لم يبعث الله للناس رسولا يبنالهم مايجب عليهم لوجب عليهم معرفته بعقولهم المراد منه بعد البعثة ووصول الدعوة وثبوتها والمراد من الوجوب في الرواية الثانية الوجوب في مجارى العرف ومدارك العقول لاالشرعى الذى يترتب عليه الثواب والعقاب وثبوت الشرعى بنفسه ولايلزم الدور لانه لايتوقف الاعلى العلم بصدقه وهو حاصل لتمكن العاقل منه فرط التمكن كانه مركوز في فطرته يكفيه التذكير من الشارع بحمله على الالتفات الى لفته فان الشارع يحذر المخاطب عن العذاب والطبع يستحث على الحذر عن لحوق الضرر فيحمله على الالتفات والنظر فاذا التفت اليه المخاطب ادنى التفات يحصل المعرفة بصدقه كما قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب اى ليستحضروا ماهو كالمركوز في عقولهم لفرط تمكنهم منه فثبوت الاحكام كلها في نفس الامر بالوضع الالهى والامر التكوينى وثبوت الحجة على المخاطب به بنفس اخبار النبى لفرط تمكنه من معرفته فلو انكره عنادا او تساهلا فقد حقت عليه الضلالة وسبقت عليه الشقاوة نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا ولو تنزلنا عن دعوى الضرورة والظهور فنقول ثبوت المعجزة وصدق النبوة يستند الى قضية عقلية يعطيها النظر في احوال النبى وافعاله واخباره واقواله التى تضمنها القرآن واشتملت عليه دواوين السنة وكتب السير والآثار فيحصل ذلك بمشافهته في حياته وبمطالعة آثاره بعد مماته الاترى انه لايثبت فقاهة ابى حنيفة رحمه الله ولا كوز ان على حكيما الا بآثاره ولا كون امرىء القيس بليغا الا باشعاره بل لايعرف مهارة

(واجب شرعا)

العادى بعدم ترتبه على الاسباب عادة وان امكن عقلا (قال المصنف واجب شرعا) ليس المراد من الوجوب ههنا الوجوب بمعنى امتناع الانفكاك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلى لان النظر كثيرا ماينفك عن المكلفين بل بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعله وتعلق الذم والعقاب عاجلا وآجلا بتركه اتفاق منا ومن المعتزلة كما صرح به المصنف في المواقف وانما الخلاف في انه ثابت بالشرع كما ذهب اليه الاشاعرة وبالعقل كما ذهب اليه المعتزلة فقوله شرعا

كل صاحب صناعة حتى الصنائع الجزئية الا بصناعته ولذلك كان نصب عين الشارع وجل مقصوده حمل الناس الى مطالعة ماله وصرفهم عن ذلك اليها وتأليفهم وتحصيل انسهم بها هذا فخذه وثوقا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا (قوله لقوله تعالى) هذه الآيات والاحاديث انما تدل على وجوب النظر والتفكر فى شان هذه الحوادث ومادبر فيها من عجائب الحكمة وغرائب الصنعة وبدائع الفطرة وجلائل الخالقة التى جعلت ذريعة للناس الى استيفاء ماقدر لهم من الكمالات ووصلة الى ظهور ماتباينوا فيه من المراتب والدرجات وتحصيل المعرفة باصول العلوم وقوانين الصناعات والوقوف على قدر الحقوق فى اقامة المعدلة والسياسيات كما قال الله تعالى الذى خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك تجرى فى البحر بامره وسخر لكم الانهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين ﴿ ١٧٩ ﴾ وسخر لكم الليل والنهار وآتيكم من كل ما سألتموه

لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا فى السموات والارض ولقوله عليه السلام حين نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر

اى وجوبا شرعيا ثابتا به رد على المعتزلة كما يشير اليه الشارح ثم ان المراد من الوجوب ههنا معنى الفرض بمعنى مايتوقف عليه صحة الايمان عند الاشاعرة ان عمم النظر الواجب من الاجمالى والتفصيلى وان خص بالتفصيلى فمعناه الفرض على سبيل الكفاية من غير توقف صحة الايمان عليه هذا هو مراد المصنف كما صرح فى المواقف وجوز شارح المقاصد حمل الوجوب هنا على مطلق الوجوب الثابت بدليل لا شبهة فيه او بدليل فيه شبهة (**قوله** لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض) فقد امر بالنظر فى دليل وجود الصانع وصفاته كذا فى شرح المواقف (ولقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب ويل لمن لاكها) اى مضغها كمضغ المأكولات (بين لحييه) اللحى منبت اللحية من الانسان وغيره وهما لحيان (ولم يتفكر فيها) شبه النبى عليه الصلاة والسلام قراءة الآية المذكورة من غير تفكر فى معناها بمضغ المأكولات بين جانبى الفم فى عدم الاشتمال على شئ معتد به والغرض من التشبيه لوم القارئ بان همته قاصرة عما يليق به ومقصورة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ القرآن عنده

وقال خلق لكم مافى الارض جميعا * امروا بالنظر فيها والتفكر فى احوالها ليخضعوا للصانع وعظيم شانه وكبريائه وغالب امره وسلطانه ويجتهدوا فى آلاء شكره وامتثال امره بالجد فى طاعته والاهتمام فى عبادته

(قوله ويل لمن لاكها بين لحييه) الحديث اى ويل لمن مضغ وعلك الآيات التى هى دلائل معرفة الله تعالى بين جانبى فمه ولم يتفكر فى شئ منها وتلك الآيات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى هى السموات بما فيها عن عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التى تحير الواقف

عليها قائلا ربنا ماخلقت هذا باطلا والارض بمافيها من عجائب الخالقة وظهور آثار الرحمة من احيائها بتفجير العيون واخراج انواع الحبوب المأكولة والازهار الملونة والنباتات المختلفة والجنات الملتفة وغيرها الذى يتوصل بصحيح النظر فى كل منها الى اثبات الصانع تعالى وصفاته العلى من الوجوب والحيوة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات السلبية وبما قررنا ظهر انه لاوجه لما قيل ان هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر واجب امان النظر فى وجوده ووجوبه بالتفصيل الذى مر ذكره واجب فلادلالة عليه فى هذه الآيات انتهى فقد اشتبه عليه المطلوب والمدعى فى هذا المقام فظن من قول الشارح رحمه الله والمراد بمعرفته تعالى ههنا التصديق بوجوده الخ ان المدعى ههنا هو كون النظر واجبا فى وجوده ووجوبه وسائر صفاته وليس كذلك اذ المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر فى دلائل معرفته تعالى لتحصيل تلك المعرفة وقول الشارح والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده الخ بيان للمعارف المستفادة من الآثار المنظور فيها فتدبر

فان الفكرة تذهب الغفلة وتحدث للقلب الخشية ويحث للطاعة ويبعث على العبادة ولذلك كان خير الطاعات وافضل العبادات كما قال النبي عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة ثمانين سنة وفي رواية من قيام ليلة وفي اخرى من ستين سنة وقال بينما رجل مستلق على فراشه اذ رفع رأسه فنظر الى النجوم والى السماء فقال والله انى لاعلم انك خالقها وربها اللهم اغفر لى فنظر الله اليه فغفر له اخرجه ابو الشيخ والديلمى وعن عون قال سألت ام الدرداء ماكان افضل عبادة ابى الدرداء قالت التفكر والاعتبار اخرجه ابن سعد وابن ابى شيبة وابن المنذر وقال عليه الصلوة والسلام تفكروا فى خلق الله ولاتفكروا فى الله ولادلالة لهما على وجوب

النظر فى معرفة الله تعالى على ما يدعيه اهل الكلام واما دعويهم الاجماع فواه على النهاية بل باطل لامحالة فانه من الاجماع الذى يكذب ناقله ويروع قائله بل الادلة قامت على خلافه كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وليس العقائد من الاحكام التى يتجدد شيئا فشيئا ويحدث فيها الوقائع آنا فآنا حتى يثبت بالظنى ويؤيد بالاجماع ولم ينقله احد يعتد به ويعتمد على نقله ويعرف مواقع الاجماع ومواضع الخلاف الاترى ان الامام الرازى والبرهان النسفى وغيرهما لما ادعوا الاجماع فى ان النبى عليه السلام غير مبعوث الى الملائكة رده السبكى وغيره من اهل البصيرة بانه لااعتماد على حكايتهما الاجماع ولا ينتهض قولهما حجة فى هذا الباب لانه مدارك نقل الاجماع من كلام الائمة وحفاظ الامة كابن المنذر وابن عبد البر ومن هو فوقهما او يلتحق بهما فى سعة الحفظ وقوة الاطلاع ومن وقاحة هؤلاء الاعلام ان بعضهم نسبوا هذا الرأى الذى هو نفس الشريعة وطريقة السنة والجماعة وعليه كبار الائمة واعاظم الفقهاء الاجلة الى الحشوية وقالوا الاعبرة بخلافهم مع المنافاة والتدافع بين كلامهم فانهم ذهبوا الى عدم وجوب معرفة الله المستلزم لعدم وجوب النظر مع تصريحهم بان الواجب الاعتقاد الصحيح المأخوذ من الكتاب والسنة هذا وكثيرا مايطلقون هذا الاسم على الحنابلة والمتقدمون منهم وهم احمد بن حنبل واصحابه الكبار الصالحون الاثبات كانوا على طريقة السنة والجماعة ومذهبهم مذهب سائر الائمة والنقطة بالنقطة وتوهم التدافع ساقط لان

ههنا للوجوب لانه عليه الصلوة والسلام اوعد بترك الفكر فى دلائل معرفة الله تعالى

كالأ كولات والويل كلمة عذاب وقيل واد فى جهنم والظاهر من اعادة الجار انه جعل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الآيتين يدل على وجوب التفكر فى الآيات وجعل كلا من الآيتين او مجموعهما دليلا آخر ثم بين وجه دلالتهما على المطلوب بكون الامر فيهما للوجوب وبينه بالحديث ايضا اذ كون الحديث دليلا على المطلوب على حدة لاينافى كونه دليلا على شئ آخر وماقيل النظر فى الآية الاولى مستعمل بكلمة الى ويكون حينئذ بمعنى الرؤية بالبصر وفى الثانية متعد بنفسه ويكون حينئذ بمعنى الانتظار لا بمعنى التفكر وانما تدل الآيتان على المطلوب لوكان النظر فيهما بمعنى التأمل والتفكر بان يكون مستعملا بكلمة فى كما صرح الشارح بجميع الاستعمالات الثلثة فى بحث الرؤية فمدفوع بان لا معنى لحمل الآية الثانية على معنى الانتظار بداهة فالنظر فيها اما بمعنى الابصار كما فى الآية الاولى واما بمعنى التفكر ومعنى الانتظار فى المتعدى بنفسه غير كلى ومن البين ان امر الشارع بالنظر بمعنى الابصار ليس الا لاجل الاعتبار فالمراد انظروا الى الآثار وما فى السموات والارض لتعرفوا المؤثر والصانع وصفاته اللائقة به نعم يرد على الاستدلال بالآيتين والحديث بحثان احدهما ان النظر فى المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوبه ووحدته واكثر صفاته كالقدرة والعلم والارادة والحيوة لاجميع الصفات كالكلام الموقوف على اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام فالاستدلال انما يتم فى وجوب النظر فى معرفة الذات وبعض الصفات لافى معرفة الكل كما هو المدعى اللهم الا ان يجعل الادلة الشرعية المحفوظة فى القلوب والمكتوبة فى الكتب من جملة مافى السموات والارض الثانى ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى من حركتى الفكر الا ان يقال لما كان المراد من الامر معرفة الذات والصفات فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة

(الثانية)

ولاوعيد على ترك غيرالواجب وعندالمعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة

الثانية المفضية الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الاعلى وجوب الحركة الاولى على من استغنى عن الحركة الثانية كاصحاب القوة القدسية الذين يحصلون مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لاينافى الحركة الاولى وانما ينافى الحركة الثانية كما حققه الشارح فى كتبه ولذا قال شارح المقاصد هذا التصديق يعنى الايمان قد يكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه ضوء الشمس فعلم ان الشمس طالعة والتصديق المأمور به يجب ان يكون من الاول واعلم ان المصنف صرح بان هذا المسلك يعنى اثبات وجوب النظر بهذه الادلة السمعية لايخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والحديث من خبر الآحاد (**قوله** وعندالمعتزلة واجب عقلا) يعنون ان وجوبه بالمعنى الذى ذكر يثبت بدليل العقل وان لم يرد به الشرع وذلك الدليل بان يقال شكر المنعم واجب على المنعم عليه عقلا والمعرفة مقدمته والنظر مقدمة هذه المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب المطلق المقدورة واجبة عقلا فيكون النظر واجبا عقلا كالمعرفة الواجبة اما كون الشكر واجبا عقلا فلان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما جليلة ظاهرة وباطنة لاتحصى ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يراع حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولامعنى للوجوب العقلى الا هذا فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا واما ان الشكر موقوف على معرفة المنعم وصفاته فلانه اذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف ما اذا لم يعرفه كذا فى الشرح الجديد وحاصله ان الشكر واجب عقلا لانه دافع لخوف سلب النعم والعقاب فى الدنيا والآخرة وكل شئ فهو واجب عقلا بحيث يذم العقلاء على تركه وذلك الشكر الدافع للخوف موقوف على معرفة المنعم وصفاته فيكون المعرفة مقدمة الشكر الواجب واما كون الشكر واجبا مطلقا بالقياس الى المعرفة وكون المعرفة واجبة مطلقة بالقياس الى النظر فلانه ان توقف وجود الشئ ووجوبه معا على وجود شئ آخر فالشئ الاول واجب مقيد والثانى مقدمة الواجب المقيد كالزكوة المتوقفة على النصاب وجودا ووجوبا وان توقف عليه وجوده دون وجوبه فالشئ الاول واجب مطلق بالنسبة الى الثانى وهو مقدمة الواجب المطلق كالشكر الواجب على كل مكلف وان لم يعرف المنعم وكالمعرفة الواجبة عليه وان لم ينظر بالفعل ولذا يستحق الكافر والجاهل الذم والعقاب وكالصلوة المتوقفة على الطهارة وجودا لاوجوبا ولذا يستحق تاركها العقاب وان لم يتطهر اصلا وكون الشئ واجبا مطلقا

المراد وجوب اعتقاد ان سبحانه موجود واحد وانه موصوف مسمى بكل ما وصف به نفسه وسماه حق ثابت له تعالى بالمعنى الذى عناه ولايجب تصوره تعالى بكنهه او بوجهه بل هو غير واقع بل محال واما المتأخرون منهم فغالبهم منحرفون عن هذه الطريقة وخارجون عن الجادة المستقيمة وفى آرائهم غوائل فلا اعتداد بهم ولا اعتماد على ما فى كتبهم مما يخالف الحق (قوله وعندالمعتزلة) لان الحاكم عندهم فى الاحكام الشرعية هو العقل فانه موجب لما استحسنه ومحرم لما استقبحه على القطع واليقين فوق العلل الشرعية فانها وضعية ومن ثم يبادرون فى تأويل الآيات والاحاديث حيث وجدوها مخالفة لحكم عقولهم وعندنا الحاكم هو الله تعالى ليس الا وطريق ثبوته علينا الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولا خامس لهنا

(قوله لان شكر المنعم واجب عقلاً) قالوا ان شكر الله تعالى وكذا رفع الخوف عن النفس واجبان عقلاً وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهى متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق وهو مالا يكون وجوبه مقيدا بمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر فى معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه

(قوله الواجب المطلق) هو الذى لايكون مقيدا بحال دون حال كالزكوة فانها مقيدة بوجوب النصاب والحج بالاستطاعة فانه لايجب تحصيل النصاب والاستطاعة بوجوبهما (قوله وهو مبنى الخ) ليس الامر كذلك بل هو مبنى على قولهم ان العقل ينتصب حاكما فيما استحسنه اواستقبحه بالايجاب والتحريم او غير ذلك واما عقلية الحسن والقبح بمعنى ان فى الاشياء جهة صالحة لشرعية الحكم ووضعه ربما يستقل العقل فى ادراكها فهو مما لامدخل لها فيما نحن فيه ولايختص القول بها بالمعتزلة بل هو مذهب الفقهاء الحنفية والتصور بالادلة العقلية والنقليـة والشارح جرى على طريقة المتأخرين من الاشعرية فى نسبة كل مايخالف رأيهم الى المعتزلة وسائر المبتدعة صيانة مذهبهم عن لزوم مخالفة السلف وتنفيرا لاتباعهم من الركون اليه والتفصيل ان ههنا ثلثة مذاهب الاول مذهب الحنفية والجمهور وهو اصح الاقوال واثبتها ان الحاكم هو الله تعالى وانه لايثبت حكم شرعى من الوجوب والحرمة والندب والكراهة واخواتها الا بالشرع وورود الخطب ونزول الوحى ولكن فى الاشياء جهة صالحة لشرعية الحكم من حسن وقبح وخير وشر ونفع وضر ربما يستقل العقل فى ادراك تلك الجهة الصالحة وان لم يوجب حكما يترتب عليه الثواب والعقاب فالحسن والقبح مدلول الامر والنهى لامقتضاها والثانى مذهب الاشاعرة النافين للحسن والقبح العقليين وهم وان وافقونا فى ان الحاكم هو الله تعالى لكنهم يخالفوننا فى كون الامر والنهى على وفق الجهة الصالحة من الحسن والقبح ويجعلونهما مقتضى الامر والنهى والثالث مذهب المعتزلة وهم وان وافقونا فى ان العقل قد يدرك الحسن والقبح وكون الامر والنهى على طبقهما لكنهم يخالفوننا بجعل العقل حاكما فى الاحكام الشرعية واثباتها من غير ورود الشريعة

(وبجواز)

الواجب المطلق واجب وهو مبنى على قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتى ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله واجبة بالاجماع ولايتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته تعالى

بالقياس الى مقدمته المعينة لاينافى كونه واجبا مقيدا بالقياس الى مقدمته الاخرى فان الصلوة مع كونها واجبة مطلقة بالنسبة الى الطهارة وهى واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل ولذا اعتبروا قيد الحيثية فى تعريف الواجب المطلق حيث قالوا هو مالا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما ان مقدمة الواجب المطلق واجبة فيما كانت مقدورة فلان وجوب الشئ يستلزم وجوب مايتوقف عليه بداهة كما سيأتى منه لايقال الشكر نفس المعرفة القلبية لامايتوقف عليها لانا نقول لعل مرادهم الشكر العرفى بجميع الاعضاء بصرفها الى ماخلقت هى له بناء على ان فى العبد خوف كون هذا الشكر مراد المنعم والشكر بالجوارح يتوقف على المعرفة توقف المشروط على الشرط وبجميع الاعضاء توقف الكل على الجزء واورد عليهم الاشاعرة بمنع الخوف وبمنع كون المعرفة دافعة له لقيام احتمال الخطأ فى النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح العقليين وتعرض الشارح للاخير وهو نقض اجمالى بانه لوصح لزم كونهما عقليين وهو باطل (**قوله** ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة الى آخره) ليس المراد منه ماهو المتبادر من الاثبات بدليل عقلى ايضا فانه خلاف ماعليه الاشاعرة بل المراد اثباته على مذهبهم بدليل نقلى مستند الى الاجماع القطعى لا الى الدليل الشرعى الظنى كما فى الاستدلال بالآيات والحديث السابقة وذلك لان الدليل النقلى ماكان بعض مقدماته القريبة اوالبعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع ههنا لا ماكان جميع مقدماته نقلية لان الدليل ان لم يكن شئ من مقدماته نقليا فعقلى والا فنقلى ثم ان اهل الكلام ذكروا قاطبة ان الاستدلال بهذه الآيات والحديث ظنى والمعتمد عند الاشاعرة هو ان المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة وجودها لاوجوبها والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعا واجبة شرعا والشارح عدل عنه وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة للواجب المطلق الذى هو العبادة الواجبة اجماعا لئلا يرد عليه ما اوردوا عليهم من منع وقوع الاجماع على المعرفة مستندا بامتناع نقل اقوال المجتهدين المنتشرين فى المشارق والمغارب

مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولماتوقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا * فان قلت قدذهب بعض الائمة كالامام الغزالى والامام الرازى فى بعض تصانيفه

وبجواز خفاء واحد منهم وبجواز كذبه لمصلحة اورجوعه عن قوله قبل فتوى الآخر ولايرد مثل هذا المنع على وقوع الاجماع المتواتر على وجوب العبادة ولذا قال المصنف فى دفع ذلك المنع ماذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرها وفيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان يكون العبادة واجبة قبل المعرفة وسيأتى خلافه من ان اول الواجبات هى المعرفة اوما تتوقف هى عليه من النظر اوالقصد بل العبادات مقصودة بتبعية المعرفة لكونها وسيلة الى ملاحظة المعبود ولذا فسر عامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة فى قوله تعالى ﴿ وماخلقت الجن والانس الاليعبدون ﴾ الاان يقال معنى كون المعرفة مقدمة العبادة كونها ممايتوقف ويتفرع عليها العبادة لاوسيلة اليها على ان تكون مقصودة بتبعيتها اذمعنى المقدمة هوالموقوف عليه مطلقا واما ثانيا فلان كون العبادة واجبة مطلقة بالنسبة الى المعرفة انمايتم على قول بعض اهل الاصول من كون الكفار مكلفين باحكام الفروع وهو ممنوع ولو سلم فغير قطعى بل مختلف فيه بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف بها بالايمان والمعرفة يكون وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجود المعرفة فتكون العبادة واجبة مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لايجب ان تكون واجبة وان كانت مقدورة ولذالم يجب تحصيل النصاب بوجوب الزكوة بل نقول ماسينقله عن الاشعرى من ان المعرفة يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات صريح فى كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف العبادة على معرفة المعبود بجميع صفاته الكمالية ظاهر المنع فالتعويل على ماذكروا وقديستدل على وجوب المعرفة بقوله تعالى ﴿ فاعلم انه لااله الاالله ﴾ لكنه ظنى لما عرفت من احتمال صيغة الامر لغير الوجوب ولان العلم قديطلق لغة على الظن الغالب وذلك قديحصل بالتقليد من غير نظر كذاذكره الامام الرازى اقول ولولا احتمال كفاية التقليد فى الايمان كماذهب اليه الماتريدية لدل على وجوب المعرفة اليقينية نصوص الايمان بلامرية * قال فى شرح المقاصد واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كماصرحوا به فلاحاجة الى ماذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لوقصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعى لكفى التمسك بظواهر النصوص انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع انما وقع على وجوب النظر لكونه مقدمة معرفة الله تعالى كمايتبادر من قولهم النظر فى معرفة الله تعالى بمعنى لاجل معرفته واجب فالاجماع على استدلالهم المذكور تأمل (**قوله** فان قلت قدذهب الى آخره) معارضة لما اثبته على مذهب الاشاعرة من وجوب النظر

(قوله ولماتوقف على النظر الخ) ممنوع وكيف يمكن دعوى التوقف على النظر مع ظهور حصوله بالاخذ عن الشريعة وبالرياضات والتصفية للقلب وغير ذلك

(قوله ان وجود الواجب بديهي الخ) وسواء كان نظريا او بديهيا لايحتاج الى النظر لان في الشرع كفاية وقد قال الله تعالى افي الله شك فاطر السموات وقال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض الآية (قوله فانها ليست بديهية بلاريبة الخ) قد عرفت ان الواجب في باب العقائد هو الايمان بوجوده سبحانه ووحدته وعلمه وقدرته وحياته وارادته وسائر صفاته التي وردت بها الشريعة ونطقت بها ظواهر الكتاب والسنة وانه سبحانه موصوف بها كما وصف به نفسه وسماه وثابت له سبحانه بالمعنى الذي عناه

على الوجه الذي ورد والنحو الذي ظهر لاغير لما انه لاوجوب الا بالشرع والادلة الشرعية اربعة ليست الافوجوده تعالى ووحدته وسائر صفاته بمنزلة البديهي في نظر المسلم المتدين المصدق بخبر النبوة المعترف لصدق الدعوة فلاحاجة الى النظر في تحصيل ذلك القدرة

الى ان وجود الواجب بديهي فلايحتاج الى النظر * قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلاريب ولعل الحق ان النظر

في معرفة ذاته تعالى وصفاته بان معرفة ذاته تعالى اى وجوده تعالى بديهي ينتقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس لابطريق النظر كاذهب اليه الامامان فلايجب فيه النظر وان وجب في الصفات ويستفاد من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف المعرفة على النظر يكون النظر واجبا ايضا (**قوله** قلت دعوى بداهته الى آخره) حاصله ان اريد انه بديهي بالنسبة الى كل مكلف فممنوع بل انما كان بديهيا بالنسبة الى ذوى الاذهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهي بالنسبة الى البعض فمسلم وغير مضر لان مرادنا وجوب النظر على المكلفين في الجملة ولو على البعض المحتاج الى النظر في المعرفة المذكورة فلايتم تقريب دليل المعارضة لانه لايقوم على خلاف مدعانا ولوسلم ان وجود الواجب تعالى بديهي بالنسبة الى كل مكلف فغاية الامر لزوم ان لايجب النظر على احد منهم في وجوده تعالى وهو لايفيد صحة المعارضة ايضا لان مرادنا وجوب النظر على كل واحد من المكلفين في معرفة مجموع الذات والصفات ولايلزم من الوجوب في هذا المجموع الوجوب عليهم في معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم في كل من الصفات دون الذات ففي كل من التحريرين اثبات للملازمة الممنوعة التي استفيد منعها من المعارضة ولوقال في الجواب دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص والاوقات لكان اشمل لان البداهة والنظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والاوقات ولعل ذلك التعميم مندرج في الشق الاول (**قوله** ولعل الحق الى آخره) يعني ان وجوب النظر على بعض المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم اووجوب النظر على كل مكلف في جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء في الجميع اوفي جميع الصفات دون الذات اوفي

الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا (قوله قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع) يعني ان المراد من كون النظر واجبا في معرفة الله تعالى انه واجب في الجملة فالمنافي له هو كون وجوده بديهيا بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه بديهيا كذلك في محل المنع (قوله فالنظر في سائر صفاته الخ) يعني ان المراد من النظر في معرفة الله تعالى اعم من ان يكون في ذاته او في صفاته فكون وجوده تعالى بديهيا انما ينافي الاحتياج الى النظر في ذاته ولاينافي الاحتياج اليه في سائر صفاته (بعض)

(قوله ولعل الحق ان النظر الخ) هذا تحقيق للمقام بان النظر في المعارف الالهية مطلقا لايجب على كل واحد من المكلفين وجوبا عينيا الا فيما هو نظري بالنسبة الى ذلك الواحد فلوكان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لايكون النظر في ذلك البعض واجبا عليه وكذا لوكان جميعها بديهية بالنسبة الى بعض الآحاد كالمتجردين عن جلابيب الابدان والعوائق الجسمانية لايكون النظر واجبا عليهم اصلا ثم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقدر مع ذلك التفصيل على ازالة الشبه الطارية على عقائدهم والزام المعاندين وارشاد الطالبين للطريق المستقيم

بعض الصفات فقط هذا ويتجه عليه ان اصحاب القوة القدسية من المكلفين يعلمون جميع مطالبهم بداهة بطريق الحدس كما ذكره فى كتبه فلا يجب عليهم النظر فى شئ من الذات والصفات فلا يكون ماذكره حقا بل نقيضه لايقال الجزء السلبى من الحصر فى كلامه رفع الايجاب الكلى القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما كان بديهيا بالنسبة اليه وهو لاينافى ان يكون بعض المكلفين لايجب عليه النظر فى شئ من الذات والصفات لكون الكل بديهيا بالنسبة اليه ولذا قال بعضهم ههنا وكذا لوكان جميعها بديهيا بالنسبة الى بعض الآحاد كالمتجردين عن جلاليب الابدان والعوائق الجسمانية لايكون النظر واجبا عليهم اصلا لانا نقول لما كان الحصر بكلمة انما فى القيد الاخير من الكلام توجه النفى والاثبات الى القيد الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فدل كلامه على ان النظر ولو اجمالا كنظر الاعرابى الآتى ذكره فرض عين على كل مكلف لكن فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات والصفات ولذا كان هذا القول مقابلا لقوله نعم يجب على الكفاية الى آخره ولهذا خص بعض الصفات بالذكر فى التفريع الآتى ولامخلص الا بان ماذكره فى كتبه لايشمل جميع اوقات ذوى القوة القدسية فهم لايستغنون عن النظر فى جميع هذه المطالب فى جميع اوقاتهم لاسيما زمان البلوغ من اوائل اعمارهم وان استغنوا بكمال تجردهم بعد ذلك عن النظر فى جميع المطالب فالمكلف الذى لم يحتج فى شئ منها الى النظر فى جميع اوقات تكليفه مجرد احتمال عقلى مرجوح والراجح احتياج كل مكلف اليه فى الجملة ولو فى بعض الصفات لاسيما فى صفة الكلام ولذا صدره بكلمة لعل الدالة على الظن فحاصل مراده ان الحق ماذكرناه وهو مراد الاشاعرة فلا يرد السؤال المذكور وفيه اشارة الى دفع اعتراضات اوردوها على توقف المعرفة على النظر والى قبول بعض الاجوبة التى ذكروها فى دفعها ورد البعض الآخر فانهم اوردوا عليه بمنع التوقف مستندا بجواز حصولها بالتعليم كما ذهب الملاحدة او بالالهام كما ذهب البراهمة او بقول الامام المعصوم كما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على مايراه المتصوفة واجابوا عنها تارة بان الكل يحتاج الى نظر ما ظاهرا وخفى اذ التعليم ارشاد العقل فى المقدمات فانه فى ادراك البصيرة بمنزلة الضوء فى ادراك البصر وكذا صدق اخبار المعصوم موقوف على النظر والالهام لايثق به صاحبه مالم يعلم انه من الله وهو موقوف على النظر واما تصفية الباطن فلاعبرة بها الا بعد طمانينة النفس فى المعرفة وذلك بالنظر وتارة بان المراد لامقدور لنا الا النظر والتعليم والالهام من فعل الغير فلا يكون مقدورا لنا واما التصفية كما هى حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة قلما يفى بها المزاج فهى فى حكم غير المقدور وتارة بتخصيص المدعى بمن لاطريق له سوى النظر ولايخفى مافى بعض هذه الاجوبة فانهم ان ارادوا بالمقدور ماهو المقدور استقلالا فليس النظر مقدورا للناظر

انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر فى بعض صفات الله تعالى لايجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه فيه من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لابد ان يكون فى كل حد من مسافة القصر

بالاستقلال عند الاشاعرة فانه بخلق الله تعالى وان ارادوا ما فيه مدخل للقدرة فالتعليم والالهام مقدوران بطلب التعلم وصرف الهمة وتسليط الوهم كما صرح به القائلون بالالهام وايضا ربما يحصل بالالهام والتصفية العلم بالمطلوب مع العلم بما يفيد الوثوق والطمانينة مع ان كون التصفية فى حكم غير المقدور لا يخرجها عن المقدورية فى الواقع فالشارح اشار الى ان المعرفة تحصل بغير النظر من طرق البداهة ولا يمكن انكاره وان الجواب بتخصيص المكلف بالمحتاج الى النظر غير ظاهر بل الظاهر تعميم المكلف مع تعميم الحكم المنظور فيه (**قوله** فمن يكون مستغنيا بفطرته الى آخره) واعلم انه لايلزم من كون بعض احكام الذات والصفات بل جميعها بديهيا عند واحد من المكلفين ان لايكون الايمان المكلف به مقدورا له اذ البداهة لاتنافى الاختيار فى الحركة الاولى كتوجيه الحواس نحو المصنوعات والقاء الذهن بالاختيار ولو سلم فليس الايمان مجرد المعرفة الضرورية لوجودها فى الكفار المعاندين بل المعرفة مع الانقياد الباطنى اختيارا كما سيصرح به ولذا امكن التكليف بالايمان لتلك الكفرة المعاندين مع استحالة تحصيل المعرفة الحاصلة لهم ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم (**قوله** نعم يجب على الكفاية الى آخره) لايخفى ان محل هذا الكلام بعد جواب السؤال الآتى كما ذكره المصنف فى المواقف ولعله ههنا لدفع توهم ان لايجب على هذا المستغنى شئ من الدليل الاجمالى والتفصيلى لا فى تحصيل معرفته الحاصلة بداهة ولا تحصيل معرفة غيره النظرية فدفعه بان يقال يجب على كل مكلف على سبيل الكفاية تفصيل الدليل الدال على هذه المطالب النظرية للمترددين والمعاندين والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا المستغنى بالنسبة الى غيره وان لم يجب بالنسبة الى نفسه (**قوله** بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة) اى بحيث يقتدر مع تلك المعرفة التفصيلية للدليل على ازالة الشبه من المترددين والزام المعاندين من الفرق الضالة وغيرهم وارشاد المسترشدين من المتعلمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة مخترعة بعد تدوين علم الكلام اوبدونها ففى هذا القيد اشارة الى هذا التعميم (**قوله** فى كل واحد من مسافة القصر) وهى مسافة السفر التى يقصر فيها الصلوات المفروضة ذوات الاربع على ركعتين ومسافة العدوى هى ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل فى يوم واحد كذا قيل قال فى مصباح المنير والاستعداء طلب التقوية والنصرة والاسم العدوى بالفتح قال ابن فارس

(والجوهرى)

شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب اى المنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التى يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة اهل العلم والتمييز بينهم من عرى عن العلم والتمييز متوسلا فى ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط فى سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة سعيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا واوصلهم الى جهنم قريبا وساءت مصيرا * فان قلت ان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار

والجوهرى العدوى طلبك الى وال ليعديك على من ظلمك اى ينتقم منه باعتدائه عليك والفقهاء يقولون مسافة العدوى لان صاحبها اى صاحب العدوى بمعنى النصرة يصل فيها الذهاب والعود بعدو واحد لما فيه من القوة والجلادة * والذب بفتح الذال المعجمة بمعنى المنع فالمنصوب للذب بمعنى الشخص الذى نصبه السلطان لمنع الشبه والفساد والجهل (**قوله** والى الله المشتكى الى آخره) قيل ولعمرى انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى اقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لقلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف وذلك زمان يعد فيه العلوم من الكمالات وقد انتهينا الى زمان يعد العلوم والمعارف من المعايب فلا ترتب ولا شكاية (**قوله** فان قلت ان النبى عليه السلام واصحابه والتابعين الى آخره) معارضة اخرى لمدعى الاشاعرة بعد تحريره بما ذكره بقوله ولعل الحق ان النظر الى آخره وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فيما كان نظريا بالنسبة اليه لما اكتفى النبى عليه الصلوة والسلام واصحابه والتابعون من عوام الناس بمجرد الاقرار والانقياد بل كلفوهم بالنظر والاستدلال سواء كان الوجوب بمعنى الفرض الذى هو شرط الايمان اوبمعنى يعمه وغيره كوجوب سائر واجبات الاركان مع انهم اكتفوا بهما ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال والا انقل الينا لتوفر الدواعى على نقله واذا لم يجب النظر عليه لم يجب المعرفة اليقينية المتوقفة عليه ولذا اورد المصنف هذا السؤال فى المواقف على وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المنع ثم اجاب تارة بانهم انما اكتفوا لانهم كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كالاعرابى وتارة بان المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف لكنه فرض كفاية والوجوب الذى ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والشارح اشار بقوله كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف الى آخره الى رد الجواب الاول من هذين الجوابين بان يقال لا نسلم ان اكتفاءهم لعلمهم بعلمهم كيف وعدم ظهور الدليل لمن اسلم تحت ظل السيف واضح معلوم فلا يجب عليه النظر ولا المعرفة المتوقفة عليه ولذا احتاج الى الجواب

(قوله ويحرم على الامام الخ) قال فى الروضة فى مسافة بعد المصرين اللذين يجب ان يكون فى كل منهما شخص عالم بتفاصيل الدلائل اربعة اوجه الاول مسافة شهر والثانى اختلاف المطالع كالعراق اوخراسان والثالث اختلاف الاقاليم والرابع مسافة القصر وبهذا قطع الغزالى وصاحب التهذيب وادعى امام الحرمين الاتفاق عليه والاصح الثانى

(قوله والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم الخ) ولعمرى انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى

باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه فى هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على اثبات الصانع وصفاته * قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر من اول

تحرير ان ليس المراد وجوب النظر والمعرفة على المكلف فى جميع اوقات التكليف بل المراد وجوبهما على المسلم بعد الاقرار والانقياد كما هو مقتضى سياق كلامه وحاصل الجواب انه اريد انهم لم يكلفوا العوام بالنظر والاستدلال فى اول اسلامهم فسلم وغير مضر لنا اذ غايته ان لا يجب عليهم فى اول اسلامهم ولا ضرر فيه اذ ليس الواجب عليهم حينئذ الا الاقرار والانقياد وان اريد انهم لم يكلفوهم بهما لا فى اول اسلامهم ولا بعده فذلك ظاهر المنع كيف وهم كانوا يعلمونهم المعارف الالهية بادلتها الاجمالية والتفصيلية فى المحاورات والخطب والمواعظ ولما تضمن المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا وجب ان يحمل هذا الجواب على الاستدلال ليستفاد منه بعد منع دليل المعارضة كما قررنا اثبات المقدمة الممنوعة من دليل الاشاعرة حتى يتم دليلهم وحاصل ذلك الاثبات انه لو لم تجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والانقياد لما علموهم المعارف الالهية فى اثناء المحاورات والمواعظ بادلتها ولما توجه عليه ان يقال لو وجب عليهم تلك المعرفة المتوقفة على النظر لاشتغل الاصحاب والتابعون بتحرير الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية على وجه ينطبق على القواعد المدونة فدفعه بقوله وغاية الامر انهم ببركة الى آخره وحاصله ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم وجوب المعرفة والنظر على المسلمين الموجودين فى زمانهم بل لاستغناء هؤلاء المسلمين عن التدوين ببركة الصحبة وقرب الزمان الموجبين لقوة العقائد وقلة الشبهات والمخالفين كيف وهؤلاء المسلمون بعد ما ادوا ما وجب عليهم من المعارف والنظر ولو اجمالا ارشدوا غيرهم بحسب استعدادهم كارشاد الاعرابى بدليل آفاقى وبعض العارفين والامام جعفر الصادق بادلة انفسية هذا وفى هذا الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردوها على وجوب النظر بان يقال النظر فى المعرفة بدعة لم يشتغل به النبى عليه السلام والاصحاب والتابعون والا لاشتغلوا بتدوين كتب الكلام (**قوله** قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر اول الامر بل كلفوهم الى آخره) فيه بحث اذ لا شبهة ان كل عاقل بالغ فهو مكلف بايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية فى اول اسلامهم سواء كان الايمان هو التصديق القلبى وحده كما ذهب اليه المحققون من اهل السنة او مع الاقرار اللسانى كما ذهب البعض الآخر منهم او مع الاقرار وسائر الاعمال كما ذهب اليه المعتزلة فهم انما كلفوهم اولا بالمعرفة ولو تقليدا وانما اكتفوا بالاقرار والانقياد لكونهما دليلا على المعرفة قلبية الخفية التى لا يمكن اطلاع الغير عليها الا بهما وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانقياد انما يصح لو كان الايمان مجرد الاقرار والانقياد كما ذهب الكرامية اولو لم يجب عليهم الايمان اول

(قوله ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال) فلو كان النظر والاستدلال فى المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبى عليه الصلوة والسلام واصحابه رضى الله عنهم ان يكلفوا المؤمنين به كتكليفهم اياهم بسائر الواجبات

(قوله بالدلائل الاجمالية الخ) واقوى ادلتهم وافيدها لليقين لم يكن الا نصوص الكتاب والسنة فكما انهم كانوا يحصلون اليقين بتصديق النبوة فيما اخبر به من الصفات والاسماء والاحوال كذلك الشان لمن بعدهم من المؤمنين المصدقين بلا اشكال فان خبر الرسول يوجب

العلم القطعي بما اخبر به ففيه غنية عن النظر في معرفة الله

الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم مايجب اعتقاده في الله وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواعظ والخطب على ما يشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين وقرب الزمان بزمانه عليه الصلوة والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك متطرقة الى عقائدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسب مايقتضيه استعداداتهم قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لاتدلان على اللطيف الخبير جل جلاله وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك فقال عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها وقال الامام جعفر الصادق رضي الله عنه

الامر والكل فاسد عند اهل السنة وماذكرنا موافق لما ذكره الشارح المقاصد في بحث ايمان المقلد من ان النظر والاستدلال ليس شرطا في اصل الايمان عند الاشعري وان كان ظاهر كلامه يشعر بذلك بل هو شرط في الكمال عنده كسائر الاعمال فعلى هذا يكون وجوب النظر متفرعا على الايمان كسائر الواجبات (**قوله** قال الاعرابي الى آخره) البعير شامل للجمل والناقة كالانسان الشامل للرجل والمرأة * والاثر بالكسر الاثر بفتحتين وهو مابقي من رسم الشيء * والمسير مصدر ميمي بمعنى السير * وابراج جمع برج كبروج وهي عبارة عن كواكب منازل القمر * والفجاج بالفتح جمع فج بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين ومراده ان هذين الشيئين الخبيرين يدلان على مؤثرهما ألا يدل هذا الشيئين العظيمان وهما السماء ذات البروج والكواكب والارض ذات الجبال ومابينها من الطرق الواسعة والانهار والبحار على موجدهما * اللطيف من اللطف والكرم * الخبير بمعنى العليم والاستفهام انكار لعدم الدلالة واثبات للدلالة فقد ارشد الى دليل واضح دال على وجوده تعالى وعلمه وخلقه للمكونات وما يتوقف عليه الخلق من القدرة والارادة والحيوة من الصفات (**قوله** بواردات تعجز النفس الخ) اي واردات باطنية كما هو الظاهر تعجز النفس عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لامن طرف الشيطان ولايخفى ان شيئا من تلك الواردات لايكون دليلا اول على وجود الصانع وانما يكون دليلا ثانيا وثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه جميع الممكنات بدليل آخر غير

تعالى وصفاته وكفاية في حصول العلم اليقيني وباب العقائد لايداخله آراء الناس ولايفتقر الى غير الشرع من الدليل والقياس ومن ههنا علمت انه اول الواجبات هو تصديق النبي لاغير والمقصود بالذات هو معرفة الله تعالى

(قوله بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد الخ) حاصله انه ليس على النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم الا تكليفهم بان يقروا على حقية جميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم وينقادوا لاوامره ونواهيه وتعليمهم مايجب اعتقاده في حق الله تعالى وصفاته وقد فعلوا ذلك على مايشهد به الاخبار والآثار ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية مطلقا لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية بسبب كون تلك المعارف حاصلة لهم من طريق التعليم المغني عن ترتيب المقدمات وتهذيب

الدلائل على الوجه العسر الذي يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم في ازالة الشبه والشكوك الممكنة المتطرقة لعقائدهم وفي ارشاد المسترشدين فانما هو بالنظر الى الادلة الاجمالية وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق رضي الله والعارف والاعرابي والفجاج هو الطرق الواسعة والطرق التي يكون بين الجبلين بما ينباج والبلوج هو الاضاءة والاشراق

عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يباج به صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول فى اول مايجب على المكلف فقال الاشعرى هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى هو النظر فيها اذ هى موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول

الواردات ولعل مراده بكال المعرفة (**قوله** بنقض العزائم الى آخره) يعنى انا نقصد شيئا ونعزم عليه لوجود الدواعى ثم انه قد ينتقض تلك العزيمة وينفسخ القصد والهمة بلا داع يوجب الانتقاض والانفساخ بل مع الدواعى الى عدم الانتقاض والانفساخ فلو لم يكن هناك ناقض لم يرد ماعزمنا عليه غالب على الكل لما انتقض ذلك العزم مع وجود دواعيها فعلمنا ان هناك موجودا قادرا غالبا على الكل لايوجد الا ماأراده وليس ذلك الموجود هو الشيطان لانه غير قادر على نقض العزائم وانما شانه مجرد الوسوسة وايضا وربما يكون النقض للعزم على شئ آخر خير من الاول للعازم او للعباد ولايقصده الشيطان قطعا ويتجه عليه ماتوجه على الاول ويندفع بدفعه (**قوله** وانت اذا تأملت الى آخره) اشار الى ان جوانب الكلام ههنا متشتتة ومتفرقة عسيرة الاحاطة كما بسط فى المطولات والى انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بعلم الكلام لحفظ عقائد المسلمين بحسب مايقتضيه الزمان من قلة فساد العقائد وكثرتها فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء فحين مالم يخالط الفرق الضالة كلام الفلاسفة بمسائل الكلام فى استنصار مذاهبهم الباطلة فرض الاشتغال بكلام القدماء الخالى عن كلام الفلاسفة وبعد ماخلطوا فرض الاشتغال بكلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة اذ لايحصل الزامهم الا بهذا وقد ورد ان لكل شئ آفة من جنسه ويظهر ايضا ان ماهو فرض عين لتحصيل اليقين ببرهان يجعل الصدر مشرقا مضيئا بحيث لايبقى ظلمة الشكوك والاوهام * والبلوج الاشراق يقال بلج الصبح اى ضاء وبابه دخل ويتجه عليه انه يجوز ان يكون النظر واجبالا فرضا وان يكون تعليم الاصحاب والتابعين المعارف بادلتها لهذا الوجوب لالكونه فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون فرض عين كالصلوة لاشرطا للايمان المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير صحيح شرعا ولذا ذهب شارح المقاصد الى انه معتبر عند الاشعرى كما سبق (**قوله** ثم اختلف علماء الاصول) اى اصول الكلام فى اول مايجب على المكلف الخ الظاهر ان يحمل الاول فى محل الخلاف على معنى المتقدم زمانا اى الواجب فى الزمان الاول وهو صريح ماذكره المصنف فى المواقف ويمكن ان يحمل على المتقدم اولا وبالذات لابالواسطة اى الواجب بالاصالة لابتبعية الغير (**قوله** فقال الاشعرى هو المعرفة الى آخره) اقول ان حمل المعرفة فى كلامه على مايعم التقليد الكافى فى الايمان عنده

(قوله يلزم ان يتوقف القصد الخ) لان كل فعل اختياري سواء سميته قصدا اوغيره فهو مسبوق بمباديه فلا محالة يقتضي ذلك سبق القصد على القصد وهكذا فيلزم التسلسل في المقصود و تجويز كون قصد القصد نفسه ومنع استحالة التسلسل فيها ساقط لايستحق الاصغاء (قوله تنتهي الى الارادة الخ) اول المبادي هو التصور بوجه ما لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق ثم التصديق بالمعنى الاعم بفائدة ما ثم ينبعث من النفس ميل غريزي يتعلق بالغاية ثم ميل آخر يتعلق بالفعل وهو الارادة مثلا العطشان يتصور الماء بالضرورة ويصدق بانه يلايم حاله ويدفع العطش منه لو شربه فينبعث منه شوق الى دفع العطش ويستتبع ذلك عليه الى الشرب فعند ذلك يباشر الفعل وهكذا صدور كل فعل اختياري والقول بان الارادة صفة ترجح احد المتساويين الى الآخر كلام لامحصل له اصلا

(قوله قلت على ماذكره) اى من كون القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد آخر فان كونه واجبا ومأمورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر فذلك القصد الآخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم التسلسل اوالدور وبما قررنا ظهر ان منشأ هذا الايراد مجموع القولين اعني القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادي الافعال الاختيارية لاواحد منهما كما زعمه بعض الناظرين

من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابوبكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزائها على القصد والنظر هو فعل اختياري * قلت على ماذكره يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور اوالتسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق

على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت اوحمل الواجبات على المقصودة بالذات كما سينقله عن البعض فلا اشكال في كون المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولا في تفرع وجوب الواجبات وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين لايكون الكفار مكلفين بالفروع عنده وان خص المعرفة في كلامه على المعرفة اليقينية المتوقفة على النظر بناء عن ان التقليد غير معتبر عنده في ظاهر كلامه وحمل الواجبات على مطلق الواجب سواء كان مقصودا بالاصالة اوبالتبع ففي كون المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفي تفرع وجوب سائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان النظر واجب قبل المعرفة وليس وجوبه متفرعا مترتبا على وجودها ولاخلاص في توجيه كلامه حينئذ الا بان يحمل الاول في كلامه على الاول بالذات لابالواسطة والتفرع على تفرع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة لاعلى نفسها فالمعنى ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة لابتبعية شيء آخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها لتحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب البعض الآخر وحرمت المنهيات لتكميلها لما اشرنا من ان سائر العبادات انما شرعت لاكمال المعرفة المقصودة بالذات فتفرع الوجوب والحرمة على وجوبها بهذا المعنى لاينافي كون الكفار مكلفين بالفروع عنده (**قوله** هو القصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري وكل فعل اختياري متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفا على وجود القصد لانه واجب سواء وجد القصد او لم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق الذي هو النظر (**قوله** قلت على ماذكره الى آخره) معارضة للقول الاخير بان القصد لوكان واجبا لكان فعلا اختياريا مسبوقا بقصد آخر وننقل الكلام اليه فيلزم الدور اوالتسلسل اونقض اجمالي لدليلهم باستلزام الدور اوالتسلسل ولما توجه عليه ان يقال لزوم الدور اوالتسلسل ممنوع لجواز ان

يكون القصد صادرا من الفاعل المختار بلا قصد آخر سابق عليه بان يكون قصد القصد عين القصد بل بلا سبب آخر غير نفسه اراد تحقيق المقام على وجه يندفع عنه ذلك فقال والتحقيق ان الافعال الاختيارية الى آخره يعنى ان التحقيق ان الدور اوالتسلسل مدفوع لكن بان يستند الى اسباب ضرورية غير اختيارية هى تصور الامر الملائم والشوق لاالى قصد آخر سابق عليه ولابان لايستند الى سبب اصلا واذا استند الى اسباب ضرورية فلايكون مقدورا ولاواجبا وان كان الافعال المسبوقة به اختيارية وواجبة وذلك لان تصور الامر الملائم للطبع والمصلحة من حيث هو ملائم يوجب انبعاث الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر المنافر يوجب انبعاث الشوق الى الاعراض عنه وبقيد الحيثية يظهر اندراج التصديق بفائدة ما بناء على ان المراد من التصور اعم من التصور والتصديق ولعل الاندراج فيه للايماء الى ماقالوا من ان التصديق المذكور لايجب ان يكون اعتقادا جازما اوراجحا بل قديكون شكا اووهما اوتخيلا محضا وهى من باب التصورات قطعا وبالجملة فالمراد ان تصور الامر الملائم والتصديق بفائدة مايوجبان الشوق والشوق يوجب الارادة التى هى تأكد الشوق ولامدخل للاختيار فى الشوق والارادة اللازمين للتصور والتصديق المذكورين ولما توجه عليه ان يقال ان اريد ان التصور والتصديق يوجبان الشوق دائما فليس كذلك بل كثيرا مايتخلف عنهما وان اريد انهما يوجبان الشوق فى صور وجود الفعل اوالترك فكذا الارادة توجب الفعل اوالترك فيهافان كان الوجوب الحاصل من ايجاب شئ آخر منافيا لكون ذلك الواجب اختياريا فلايكون الفعل والترك اختياريين ايضا والافلانسلم ان القصد الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختيارى اشار الى دفعه بقوله وليس هناك امر آخر الخ يعنى ان الاختيارى بمعنى المسبوق بالقصد وان كان واجبا بعده ولما كان الفعل مسبوقا بالقصد كان اختياريا ولما لم يكن قبل القصد قصد آخر لم يكن مسبوقا بالقصد فلايكون اختياريا وهذا التحقيق منه مبنى على ماذهب اليه الاشعرى من ان العبد مختار فى فعله ومضطر فى ارادته ومشيئته ونحن نقول فيه بحث من وجوه الاول ان اراد ان القصد فى جميع الافعال الاختيارية ينتهى الى اسباب ضرورية غير اختيارية هى التصور والتصديق والشوق المترتب عليهما فذلك ممنوع اذقديكون التصور الذى يترتب عليه الشوق حاصلا لنا بالاختيار كما فى صور السؤال عن الامر الملائم والمنافر والاستخبار عنه وكذا الكلام فى التصديق الموقوف عليه لاسيما اذاتوقف الشوق اوتأكده على التصديق بفائدة مخصوصة ولوسلم ان كلا من التصور والتصديق المذكورين حاصل لنا بغير اختيار فى جميع الصور فقد يتوقف الشوق اوتأكده على استدامة التصور المقدورة لنا لامكان صرف الذهن نحو شئ آخر وقديتوقف احدهما على اكتساب التصديق بفوائد اخر منضمة الى الفائدة الاولى وان اراد انه

والشوق يوجب الارادة اذهى نفس تأكد الشوق على ماذهب اليه البعض ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا

في البعض ينتهي الى ذلك فسلم وغير مفيد في نفي مقدورية القصد مطلقا الثاني لو سلمنا انتهاء كل قصد الى اسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخلية الاختيار اصلا فانما يكون القصد ضروريا لنا لو كانت تلك الاسباب موجبة له وهو ممنوع لجواز ان يكون مرجحة غير واصلة الى حد الوجوب وما ذكروا من ان الراجح لو لم يصل حد الوجوب لجاز عدمه مع ذلك الرجحان في وقت آخر فلو وجد معه في وقت ولم يوجد في وقت آخر لزم الرجحان من غير مرجح لايجرى ههنا وانما يجرى فيما بين المعلول وعلته التامة وليس العلة التامة للقصد هي مجرد تلك الاسباب المرجحة بل هي مع القاصد المختار الذى من شانه القصد من غير مرجح اصلا بل قصد المرجوح فغاية اللازم ههنا ترجيح الراجح في وقت والمرجوح في وقت آخر واستحالته من الفاعل المختار ظاهرة المنع الثالث اما ان يصح تعلق الارادة بالشيء من الفاعل المختار بلا سبب موجب له فلايكون العبد مضطرا في ارادته اولا يصح الا بسبب موجب له فلايكون الواجب تعالى فاعلا مختارا لا في افعاله لامتناع تخلف مراده عن ارادته ولا في ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادثا يلزم الدور او التسلسل والكل باطل الرابع يلزمه مالزم الجبرية من بطلان قاعدة التكليف اذ ليس معنى مقدورية الافعال حينئذ الا مسبوقيتها بالقصد الاضطرارى وكل من ذلك الفعل والقصد ومايترتب عليه من الشوق والتصور والتصديق وغيرها مخلوق لله تعالى عند الاشعرى ومن تبعه وليس هناك امر صدر من العبد بمقدار ذرة فكيف يكون العبد مختارا في فعله دون ارادته بل الحق كما ذهب اليه الماتريدية وهؤلاء الاعلام ان القصد سواء كان من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال هو صادر من العبد مع صحة عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهو مدار التكليف ويؤيده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالاختيارى في التحقيق مايصح صدوره من الفاعل وعدم صدوره منه لامايكون مسبوقا بالقصد وان لم يصح فعله او تركه (**قوله** والشوق يوجب الارادة) قيل ايجاب الشيء تأكيد نفسه محل تأمل ويمكن دفعه بان مراده ان التصور في صور الافعال والتروك يوجب الشوق المتأكد والشوق المتأكد يوجب تأكده لان في ثبوت التأكيد للمتأكد ضرورة بشرط المحمول ولك ان تقول اسناد الايجاد الى الشوق مجازى لان الموجب للشوق وتأكده هو التصور لكن ايجابه للتأكد بواسطة محله الذى هو الشوق (**قوله** اذهى نفس تأكد الشوق الخ) فيه ان الانسان ربما يريد مايكرهه لضرورة وربما لايريد ما تأكد شوقه اليه لمانع فكل منهما يوجد بدون الآخر فكيف يكون عينه وايضا يصح قولنا تأكد شوقه فاراد ولا يصح العكس فالحق ان الارادة متأخرة عن الشوق

آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا وهذا بناء على ان الاشد والاضعف ليس بينهما اختلاف نوعى وهو خلاف ماثبت عند المشائيين والتحقيق بانه ربما يحصل كمال الشوق والاشتياق الى الشيء شوقا غريزيا اوغير غريزى كما في الاطعمة اللذيذة المشتهات الضارة بالنسبة الى العالم ولا يحصل العزم عليه فلا يحصل الحركة اليه ومتى حصل العزم يوجد الحركة اليه فليس هو من جنس الشوق المتعلق بالغاية اذ من البين ان القوة المحركة لاتفعل بمجرد ذلك لابد من امر آخر يتعلق بنفس الفعل وهو القصد والاجماع والعزم والارادة والضرورة حاكمة بان الحالة المتعلقة

(قوله ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة) فلايصح كون شيء منهما واجبا ومأمورا به فلايجوز ان يراد بالقصد الذى جعلوه اول الواجبات احد هذين الامرين وظهر انه ليس هناك امر آخر مغاير لهذين الامرين يكون

 باختياره يسمى قصدا ويجعل اول الواجبات فالقول

والحق عندي انه ان كان النزاع في اول الواجبات على المسلم المكلف فيحتمل الخلاف المذكور وان كان في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلايخفى ان الكافر مكلف

وتأكده وتحقيق ذلك ان في العبد المختار ارادتين كلية وهى صفة من شانها ان تتعلق بكل من طرفى الفعل والترك وترجح بتعلقها ذلك الطرف وهى مخلوقة لله تعالى اتفاقا وجزئية هى تعلقها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار الجزئى والترجيح وصرف الارادة الكلية نحو جانب معين وذلك الصرف والترجيح قد يكون لمرجح كالشوق المتأكد ويكون ترجيح الراجح وقد يكون لا لمرجح كما في ترجيح احد المتساويين والمرجوح وهذه الارادة الجزئية المسماة بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها منه ولايلزم كون العبد خالقا لها لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال وهى مدار التكليف وليست مسبوقة بقصد آخر وجدانا ليلزم الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الانتزاعية كوجود الوجود عند البعض ولامسبوقة بموجب آخر وان كانت مسبوقة بمرجح في بعض الصور هذا فقوله وليس هناك امر آخر الخ مسلم وغير مضر اذ ليس الاختيارى المكلف به عند من يجعل العبد مختارا في ارادته الجزئية بمعنى المسبوق بالقصد الآخر حتى يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا آخر سابقا على القصد يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى مايصح صدوره وعدم صدوره من الفاعل سواء كان مسبوقا بالقصد كما في الافعال الاختارية اولا كما في نفس القصد ولو سلم فالقصد السابق عندهم اعم من الحقيقى والانتزاعى فاللازم تسلسل في الامور الانتزاعية وهو غير محال قطعا واما ماقيل فيه ان هناك امرا آخر وهو صرف الاختيار الجزئى الذى هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد هو ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف المذكور موجود في تلك الحالة دون الشوق والارادة فتأمل انتهى فليس بشئ لان مراد الشارح نفى قصد آخر سابق على القصد الاول الذى هو التأكد لئلا يكون القصد اختياريا بمعنى المسبوق بالقصد كما في الافعال على ماعرفت على انه غير نافع اذ للشارح ان يقول وتأكد الشوق يوجب صرف الاختيار فلايكون القصد مقدورا سواء كان عبارة عن التأكد او عن الصرف المذكور وايضا المصروف هو الارادة الكلية لا الاختيار الجزئى الذى هو عين الصرف المسمى بالارادة الجزئية (**قوله** والحق عندى الى آخره) الظاهر ان مراده الاعتراض عليهم بان الاختلاف المذكور لايصح في اول مايجب على المكلف وانما يصح في اول مايجب على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبنى على ان مرادهم من المكلف هو المكلف المسلم لامطلق المكلف الشامل للمسلم والكافر والا لم يصح اختلافهم المذكور اذ اول مايجب على المكلف الكافر هو الاقرار لاغير وليس اختلافهم مبنيا على تعميم المكلف كما توهمه البعض على ماسيجئ وفيه نظر من وجوه الاول انه

بالفعل مغايرة للحالة السابقة المتعلقة بالغاية فان اطلق عليها الشوق او اطلق على الحالة السابقة اسم الارادة فلامشاحة في الاصطلاح والعبارة

بكون القصد اول الواجبات باطل قطعا (قوله فيحتمل الخلاف) وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى والنظر في معرفته او الجزء الاول من النظر

اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف * قيل الحق انه ان اريد باول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد

مخالف لما يأتي منه في اواخر الكتاب في بحث الايمان والكفر حيث قال الاسلام هو الانقياد الظاهري وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكاة والحج وقد ينفك الاسلام الظاهري عن الايمان كما قال الله تعالى ﴿ قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ﴾ ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال انتهى لان مقتضاه ان لا يخرج الكافر عن العهدة الا باسلامه الحقيقي المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل بمجرد الاقرار بل مع الايمان على ان شارح المقاصد صرح بان الايمان والاسلام في عرف الشرع متساويان عند اهل السنة فكل مسلم في الشرع مؤمن وبالعكس عندهم والاسلام في الآية محمول على المعنى اللغوي بمعنى انقياد الظاهري خوف السيف فالحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما شرعا بمجرد الاقرار والا لكان المنافق مسلما مع انه كافر شرعا بل لا بد من التصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة كونه من دين محمد عليه السلام وان كان ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار اول الواجبات عليه عند اهل السنة الثاني ان كان ما ذكره مبنيا على حمل الاول في كلامهم على المتقدم في الوجوب زمانا كما هو صريح في كتب القوم فكيف يقول الاشعري ان المعرفة المتوقفة على النظر الاختياري واجبة على المسلم قبل النظر قبلية زمانية وان كان مبنيا على حمله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة فكيف يقول غير الاشعري ان النظر او جزءه او القصد واجب عليه اولا وبالاصالة والمعرفة واجبة بتبعيته وعلى التقديرين لا يحتمل الخلاف مع انه على الثاني يلزمه القول بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة والمعرفة والنظر والقصد واجبة بتبعيته وذلك قطعي البطلان الثالث اذا لم يكن القصد مقدورا في تحققه فكيف يحتمل خلاف القائل بكونه قصدا الا ان يحمل على معنى يحتمل الخلاف ولو في زعم المخالف والقصد مقدور في زعمه ذلك القائل والا لم يجعله واجبا اذ كل واجب مقدور وفاقا ولك ان تقول مراده يحتمل الخلاف الحق وهو ما بين الاشعري وبين القائل بانه النظر كلا او جزأ وحينئذ لا اشكال في قوله ولا يحتمل الخلاف ايضا وان حمل على الاول فراده لا يحتمل الخلاف المعهود المذكور وان احتمل الخلاف في انه القصد او النظر (**قوله** قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات الى آخره) هذا القول هو ما ذكره المصنف في المواقف لكن مع التصريح بكون النزاع لفظيا حيث قال والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة

(**قوله قيل الحق الخ**) القائل المصنف في المواقف قال السيد الشريف في شرحه والحق في كتابه الذي بخطه هكذا والا فاشرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد اليه وهو اوفق لسياق الكلام لاشتماله على المذاهب الثلاثة

والا فالقصد وقال شارح المقاصد والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت مافيه فلهذا قلنا فى المتن والا فالنظر او القصد اليه وحاصل مراد المصنف ان النزاع بين الاشعرى و بين القائل بانه القصد لفظى فانه ان اريد بالواجب على المكلف الواجب المقصود اولا وبالذات فهو المعرفة وفاقا بينهما وان اريد مطلق الواجب ولو مقصودا بالتبع كالطهارة للصلوة فهو القصد وفاقا بينهما ايضا واما نزاع القائل بانه النظر مع كل من الفريقين فغير صحيح على التقديرين وفيه نظر لان القائل بانه القصد انما قاله بناء على ان القصد مقدور عنده وليس بمقدور عند الاشعرى كما عرفت ولا شئ من غير المقدور بواجب وفاقا فلا يوافقه الاشعرى فى القول بوجوب القصد فان اراد انه على الثانى هو القصد عندهما وفاقا بينهما فليس كذلك وان اريد انه على الثانى هو القصد فى الجملة ولو عند القائل بكونه مقدورا وفاقا بينهما فمسلم لكن على هذا لاوجه لترك القول بالنظر لانه على الثانى النظر عند من لا يجعل القصد مقدورا ولعل المصنف لاجل هذا الحق فى كتابه الذى بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد يعنى ان شرطنا فى اول الواجب كونه مقدورا عند الكل فهو النظر وان اكتفينا بكونه مقدورا فى الجملة ولو عند البعض فهو القصد وحينئذ يندفع عنه ما اورده الشريف عليه هناك من لزوم كون غير المقدور واجبا عليه نعم بعد ذلك يتجه عليه امران الاول ينبغى اسقاط النزاع اللفظى ليتمحض الكلام فى المحاكمة بينهم اذلا معنى للنزاع اللفظى الا النزاع بحيث يرتضى كل من المتنازعين مراد الآخر بعد التحرير ولا ارتضاء هنا ولذا اسقطه الشارح ههنا اللهم الا ان يحمل على النزاع فى نفس هذا الحكم والكل يتفقون على صحة مراد الآخر فيه وان نازعوا فى شئ آخر هو مقدورية القصد وعدم مقدوريته الثانى على تقدير التعميم مما عند البعض وجب الترديد فى الشق الاول ايضا اذ من القائلين بكون النظر او القصد مقدورا من نفى مقدورية المعرفة عقيب النظر ولذا قال الامام الرازى ان اريد اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد الا ان يقال عدم الترديد فيه مبنى ايضا على تعميم الواجب من الواجب فى الجملة ولو عند البعض ولا يخفى ان عدم ترديد الامام فى الشق الاخير انما يصح بناء على ذلك التعميم وبعد ذلك التعميم لاحاجة الى الترديد فى الشق الاول والاولى ان يجمع ماذكره المصنف والامام ويقال ان اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من يجعلها غير مقدورة عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقا فالقصد عند من يجعله مقدورا والنظر عند من لا يجعله مقدورا بقى ههنا كلام هو ان الظاهر

قال الشريف العلامة فى شرح المواقف هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم فى السبب المستلزم دون غيره * قلت لافرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب مايتوقف عليه الشيء بداهة

من كلام الامام هو المحاكمة بحمل الاول على الواجب المقصود وجوبه اولا لابتبعية الغير فيكون اشارة الى ماقدمنا لابحمل الواجبات على الواجبات المقصودة ذواتها اولا لابتبعية الغير كما حملوا عليه والفرق بين التحريرين واضح مما قدمنا ثم ان الشارح اشار بصيغة التمريض الى ضعف هذا القول لكونه مبنيا على تعميم المكلف كما اشار اليه اولا لانه مع ذلك مبنى على كون القصد اختياريا مع انه غير اختيارى عند تحققه (**قوله** قال الشريف العلامة فى شرح المواقف الى آخره) هذا اى كون اول الواجب مطلقا هو القصد لكونه مقدمة الواجب المطلق الذى هو النظر مبنى على صدق الكبرى القائلة بان كل ماهو مقدمة الواجب المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة غير تامة فيما لم يكن المقدمة سببا مستلزما لذلك الواجب وانما تتم فيما كانت سببا مستلزماله دون غيره اما تمامها فى السبب المستلزم كالنظر للمعرفة فلان المسبب هناك ليس له امكان وجوده بذاته او بسبب آخر غير تلك المقدمة والا لم يتوقف وجوده على تلك المقدمة فلا تكون مقدمة والكلام فيها واذا لم يمكن وجوده بذاته ولا بسبب آخر فلا يكون مقدورا فى نفسه وانما المقدور هنا تلك المقدمة والحاصل لامقدور هناك الا فعل واحد هو المقدمة فالتكليف بالمسبب فى الظاهر يجب ان يأول بالتكليف بتلك المقدمة اذلا تكليف الا بالمقدور واما عدم تمامها فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما كالطهارة للصلوة والمشى للحج والقصد فلان المسبب الواجب هناك يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة لان هناك فعلين متغايرين مقدورين ولايلزم من ايجاب احد الفعلين شرعا ايجاب الآخر وهذا خلاصة ماذكره المص والشريف فى دفع منع اوردوه على تلك الكبرى فى قولهم لان النظر مقدمة الواجب المطلق وكل ماهو كذلك فهو واجب شرعا وينقدح من ايراد الشريف ههنا قول من قال انه الجزء الاول من النظر لانه ليس سببا مستلزما للمعرفة ايضا اى كالقصد الى النظر ولذا تعرض الشارح فيما بعد بالجزء والتمثيل بالشرائط من الطهارة والمشى للاشارة الى ان المقدمة اعم من شرط الصحة كالطهارة ومن شرط الوجود كالمشى (قوله قلت لافرق الى آخره) اثبات للكبرى الممنوعة بدعوى بداهة ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب جميع مايتوقف عليه سواء كان سببا مستلزما اولا فلا اشكال فى هذا القول من تلك الجهة وانما الاشكال فيه من جهة ماذكرنا وفيه نظر لانه ان اراد الوجوب العقلى فسلم وغير مفيد وان اراد الوجوب الشرعى بحيث يستحق تارك المقدمة العقاب من وجهين احدهما لترك الواجب والآخر لترك مقدمته فهو

(قوله هذا) اى ما قاله المصنف من المحاكمة الدالة على وجوب النظر والقصد لكونها مقدمة انما يتم فى السبب المستلزم للمسبب كما فى مانحن فيه من النظر دونه كمن يأمر بالقتل وهو غير مقدور للمأمور بذاته فهو امر له بمقدوره الذى هو الضرب بما لايطيقه المضروب ونحوه فايجابه ايجابه بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشى للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب انه مأمور به فلايلزم ان يكون ايجابه ايجابا بالمقدمة (قوله فان ايجاب الشيء الخ) سواء كان بايجاب واحد او بايجابين والاول يسميه الاصوليون بالاقتضاء

(قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب مايتوقف عليه الشيء بداهة) سواء كان ايجاب مايتوقف عليه الشيء بايجاب ذلك الشيء كما فى السبب المستلزم فان ايجاب القتل الذى هو ازهاق الروح ايجاب لسببه الذى هو ضرب السيف اذ هو المقدور دون الازهاق او بايجاب آخر غير ايجابه كما فى الشرائط فان ايجاب الصلوة ليس ايجابا للطهارة بل هى واجبة بايجاب آخر فان كلا منهما مقدور فى ذاته فيصح ايجاب كل منهما بايجاب على حدة

لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نسلم استحالته بل المحال انما هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعنى

غير معلوم اصلا فضلا عن البداهة وسيتضح الامر (**قوله** لا لما قيل الى آخره) عطف على قوله بداهة اى لا نظرا بما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال وهو غير واقع ولو كان جائزا فانا لا نسلم الى آخره يعنى بعد فرض ان الاستلزام المذكور نظرى لا بديهى يجوز لنا ان نقول لا نسلم انه لو كلف بالمشروط والكل ولم يكلف بالشرط والجزء يلزم تكليف المحال وانما يلزم ذلك لو كلف مع التكليف بهما عدم الشرط والجزء ايضا ومن البين انه لا يلزم من عدم التكليف بالشرط والجزء التكليف بعدمهما وذلك لان الثانى يستلزم تحقق الملزوم وهو وجود المشروط والكل بدون اللازم وهو وجود الشرط والجزء وهو محال بداهة ولا يستلزمه الاول فلا يتم الاستلزام المذكور والحاصل ان ههنا ثلث صور الاولى هى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط والجزء الثانية هى التكليف بهما مع التكليف بعدم الشرط والجزء الثالثة التكليف بهما مع السكوت عن التكليف بشئ من وجود الشرط والجزء وعدمهما والمدعى هنا ان الصورة الثالثة تستلزم الاولى والمستلزم للتكليف بالمحال هو الثانية لا الثالثة فلا يتم الاستدلال المذكور

(قوله فانا لا نسلم استحالته الخ) بل وقع التكليف بالصلوة او لاثم بالطهارة (قوله لانه يستلزم) اضطرب فيه كلام الناظرين فبعضهم جعله متعلقا بقوله محال فى قوله فغير محال ودليلا عليه والنفى المستفاد من قوله غير محال واردا على هذا الدليل وحاصله ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل البديهية لعدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره ورد بانه مع كونه تعقيدا يرده ما سبق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة فى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على مايفيده ضمير الفصل وتعريف الجنس باللام ولفظ انما الواقع فى بعض النسخ وبعضهم جعله متعلقا لقوله بل المحال ودليلا على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا ورد بان الفاصلة بقوله واما التكليف بهما الخ آب عنه ولان امتناع التكليف بالمشروط بدون التكليف بالشرط لما كان مسلما عند الخصم فامتناع التكليف بالمشروط بدون الشرط اظهر فاى حاجة الى الدليل ولا يخفى ان المقصود من الاستدلال ليس مجرد تسليم الخصم وعسى ان يطلب الفرق بين الصورتين والدليل على المدعى هذا والذى يقتضيه السباق والسياق ان يكون متعلقا بقوله يستلزم ايجاب مايتوقف عليه ذلك الشئ ومرتبطا بقوله لا لما قيل بكلمة بل فيكون حاصله بيان ان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب مايتوقف عليه ذلك الشئ سواء كان الموقوف عليه سببا مستلزما كالضرب بما لا يطيقه

(قوله لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل الخ) حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط والجزء فى الكون واجبا انما هو لاجل ماقلنا من ان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب مايتوقف عليه الشئ بداهة سواء كان سببا مستلزما اوغيره لا لاجل ماقيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف وكونه تكليفا بالمحال مم بل الاستحالة فيه قطعا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذلك (قوله فانه يستلزم تحقق الخ) متعلق بقوله بل المحال هو التكليف الخ ودليل على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا واما ماقيل انه متعلق بالمحال فى قوله غير محال ودليل للاستحالة وان النفى المستفاد من قوله غير محال وارد على هذا الدليل وان حاصل الكلام هو ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل بدليل آخر هو عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره فمع استلزامه لكون كلام الشارح ماقزا يرده ماسبق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصره الاستحالة فى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ماافاده ضمير الفصل وتعريف الجزء باللام ولفظة انما على ما فى بعض النسخ

(على)

على هذا المدعى وبهذا التقرير ظهر امور الاول ان الضمير المجرور فى قوله لانسلم استحالتـه راجع الى التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء لكن نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ماتضمنه من وجود المشروط والكل بدون الشرط والجزء لاحقيقة اذليس التكليف بالشىء مع التكليف مع عدم مقدمته العادية كافى اكثر المقدمات عند الاشاعرة محالا عندهم وكذا الكلام فى قوله وانما المحال الى آخره ويمكن ارجاع الضمير الى المكلف به فى الصورة المذكورة ويحمل قوله وانما المحال تكليف الى آخره على الاسناد المجازى اوعلى حذف المضاف اى وانما ملزوم المحال تكليف الخ الثانى ان قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم الى آخره دليل لكلا الحكمين معا بناء على ان تقديم المسـند اليه المضمر على الخبر الفعلى للحصر اى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف بالشرط والجزء فالجزء الايجابى من الحصر دليل الحكم الاول والجزء السلبى دليل الحكم الثانى ولذا أخره عنهما الثالث اندفاع ما توهموا من الاضطراب والمنافاة بين كلاميه بناء على ان معنى قوله فان ايجاب الشىء يستلزم الخ ليس الا ان التكليف بالشىء يستلزم التكليف بمقدمته مطلقا وقد نفى استلزامه ههنا وذلك لانه انما نفى ههنا استلزامه القطعى على تقدير نظريته لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال ولايحتاج الى الحكم بعدم الاستلزام ومن البين ان الحكم بالاستلزام على تقدير البداهة وتجويز نقيضه الزاما للقائلين بنظريته مما لايتنافيان قطعا نعم يرد عليه امران الاول ان التكليف بالشىء مع التكليف بعدم المقدمة لايستلزم المحال ايضـا لان التكليف بعدم المقدمة لايوجب عدم المقدمة فى الواقع الا ان يقال التكليف بالشىء مع التكليف بعدم المقدمة بشرط المحافظة على التكليفين يستلزم المحال ولو قال بل انما المحال هو التكليف بالشىء بشرط عدم مقدمته لاالتكليف به مطلقا اى لابشرط شىء من وجود مقدمته وعدمها لم يتجه ذلك فافهم الثانى ماقدمنا من ان دعوى البداهة ههنا غير مسموعة كيف ولوكان بديهيا لما اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد الخامس انا لانسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشىء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشىء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشىء بدون مايتوقف عليـه قلنـا المستحيل وجود الشىء بدون وجود المقدمة ولاتكليف به وانما التكليف بوجود الشىء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجـاز تركهـا شرعا مع بقـاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقديرى وجود المقدمة وعدمها ولاخفأ فى انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحـال قلنا عدم جواز تركه الشىء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لابد منه وهذا لايقتضى كونه مأمورا به متعلقا لخطاب الشرع كما هو المتنازع فيه انتهى وحاصل

المضروب اوغير مستلزم كالطهارة للصلوة والمشى للحج لان ايجاب الشىء بدون ايجاب مايتوقف عليه يستلزم تحقق الملزوم بدون اللازم بخـلاف التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء ولهذا قال بعضهم هو اضراب عن المنفى فى قوله لا لما قيل وفى بعض النسخ بدون كلمة بل وهو غلط لاوجه له انتهى لكن بقى الفرق بين الصورتين وهو ان التكليف يجوز ان يتعلق بشىء ولايتعلق بمـا يتوقف عليه ذلك الشىء بخلاف الايجـاب ولايخفى عليك ان التكليف بالشىء يكون تكليفا بمقدمته على سبيل الاقتضاء ففرض التكليف فى الواجب المطلق بدون التكليف بمقدمته امر لايتصور وجوده فقول الشريف شريف القول

الشرط والجزء وهو محال بداهة (وبه) اى بالنظر الصحيح (تحصل المعرفة)

هذا الجواب الاخير انالا نسلم انه لولم يجب المقدمة لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل اذليس معنى كون الاصل واجبا مطلقا ان يجب بشرط وجود المقدمة وبشرط عدمها بل معناه ان يجب سواء اتى بالمقدمة بالفعل اولا وهذا لا يوجب ان يجب بشرط عدم المقدمة ليلزم التكليف بالمحال بل غاية الامر ان يجب المقدمة بواسطة الواجب الاصلى لكن يجوز ان يكون الواجب واسطة فى عروض الوجوب الشرعى للمقدمة بان يتصف به الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة عاصيا لاجل ترك الواجب فقط لا لاجل تركها ايضا لا واسطة فى ثبوته لها بان يتصف كل من المقدمة والواجب بالوجوب الشرعى حقيقة ويكون تاركها عاصيا من وجهين فانه ممنوع نعم يحكم العقل بالوجوب لكنه وجوب عقلى لا شرعى ولذا احتاج هو والمص والشريف المحقق فى دفع السؤال المذكور الى الجواب بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس فى وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة كضرب السيف وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذى هو النظر وهو الذى عبر عنه الشريف بالسبب المستلزم ويتجه عليهم انه اذا لم يكن هناك فعل مقدور الا النظر فما معنى الاختلاف فى ان اول الواجب هو المعرفة دون النظر او بالعكس اللهم الا ان يقال ان الشارع فى الجزء الاول من النظر يكون شارعا فى الواجب الاصلى عند القائل بانه النظر لا عند القائل بانه المعرفة والصواب للشارح ان يعرض عن دعوى البداهة ويستمد مما ذكره اهل الاصول بان يقال الحكم المجمع عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسق له فالقول المجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب النظر بطريق العبارة وعلى وجوب المقدمة بطريق الاشارة او بطريق الدلالة بناء على انه يفهم منه لغة ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفة عليه وهذه العلة موجودة فى مطلق الموقوف ولاجل هذا ذهب هؤلاء الاعلام الى وجوب القصد او الجزء الاول ومن الناظرين فى المقام من قال مراده ان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما بايجاب الواجب كايجاب السبب المستلزم او بايجاب آخر كايجاب الطهارة بعد ايجاب الصلوة وانت خبير بان ماذكره انما يصح بعد العلم القطعى بايجاب القصد او الجزء الاول كالطهارة وهو اول البحث فلو حمل عليه كان مصادرة (قال المصنف رحمة الله تعالى عليه وبه يحصل المعرفة) اما معطوفة على خبر ان بتأويل المفرد بجملة او بالعكس لانه مجمع عليه عند اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المتصلين المصرح بالاجماع عليهما باعادة كلمة على وعلى التقديرين فالمراد رد القائلين بان النظر لا يفيد المعرفة مطلقا او فى غير الهندسيات او فى الالهيات خاصة وهم ثلث طوائف الاولان منها تنكران افادة النظر من اصله والثالثة تنكر

(قوله وبه يحصل المعرفة) والقول بحصول المعرفة بالنظر على تقدير نفى اللزوم بينهما يكون قولا محضا فنفى اللزوم فى الحقيقة

اما بطريق جرى العـادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشـاعرة لما تقرر عندهم

كفاية النظر بدون المعلم فباثبات اصل الحصول ترتد الاوليـان وبالحصر المستفاد من التقديم ترتد الثـالثة على ان يكون قصرا افراد يا اى بالنظر وحده لامع شئ آخر كالمعلم يحصل المعرفة لاقصر قلب اذليس الكلام مسوقا لدفع مايردعلى وجوب النظر بان يقـال انما يجب النظر لوحصل المعرفة به وهو ممنوع ولوسلم فانما يجب لوانحصر الطريق فيـه وهو ايضا ممنوع لجواز ان تحصل بالالهام اوالتصفيةاوالتعليم وحدها كما مرالاشارة اليـه وذكره المص فى المواقف نعم لوحمل الكلام على مايعم القصرين بمعنى ان بالنظر وحده لابغيره ولامع شئ آخر يحصل المعرفة لامكن ان يكون ردا للكل لكن لم يثبت مثله فى علم البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة الذات والصفات كماهو المتبادر اومطلق المعرفة كماهواللائق برد الطائفتين الاولين ولايرد على الثـانى انه لايحصل رد الطائفة الثالثة حينئذ بناء على ان حصول مطلق المعرفة بمجرد النظر لايستلزم حصول المعرفة فى الالهيات خاصةلان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له حصول المعرفة بل الدوام كناية عن اللزوم باحد الوجوه الآتية كما حمله الشارح عليها وذلك بقرينة التفريع الآتى لان انتفاء جنس الاحتياج الى المعلم انمـا يتفرع على الدوام لا على الحصول فى الجملة لجواز ان لايحصل فى بعض الاوقات ويحتاج فيه الى المعلم ففى الكلام دليل على ان المدعى ههنا كلى اى كل نظر صحيح فى القطعيات مفيد للعلم كما اختاره الآمدى لاجزئى كما اختاره الامام لانه قليل الجدوى وبحمل الصيغة على الاستمرار يندفع ان يقـال الحصر ممنوع اذ قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسـد كما فى قول القائل العالم اثر الفـاعل الموجب وكل ماهو كذلك فهو حادث فالعالم حادث كماقالوا من ان النظر الفاسد قديفيد العلم المطـابق ولذالم يحمل الشـارح النظر فيما سبق على النظر الصحيح اذالواجب مطلق النظر المؤدى الى المعرفة الحقة صحيحا كان او فاسدا وخصصه ههنا بطريق الاستخدام ونحن نقول الواجب هو النظر الصحيح لان الفاسـد وانكان مؤديا للتصديق فى الجملة لكن التصديق المستند اليه لايكون عاما يقينيا بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع لانهم فسروا الثبوت بعدم احتمال النقيض لاحالا ولا مآلا والتصديق المستند الى النظر الفاسد يحتمل النقيض مآلا بالاطلاع على فسـاد الدليل فيمابعـد كماقالوا فى خروج الجهل المركب عن تعريف اليقين بهـذا المعنى فلايحصل المعرفة اليقينية الابالنظر الصحيح فالمناسب تفسـير النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام ههنا (**قوله** امابطريق جرى العادة) اى الحصول المستمر اما بطريق جريان عادةالله تعالى على خلق المعرفة عقيب النظر الصحيح الذى لايعقبه ضدالعلم كالموت والنوم والغفلة من غيروجوب عنه اوعليه تعالى فالجار متعلق بالحصول المستمر لا بمطلق الحصول لانه لايحتاج الى جريان العادة اذالعادة ماانتفى خلافه او ندر

نفى الافادة (قوله بطريق جرى العادة الخ) جرى العادة لا يعتبر فيه عدم اللزوم فجعله مقابلا للافادة بطريق اللزوم فى غير موقعه فانما اشـتهر ذلك بين احداث اهل الكلام وهم وان اصابوا الحق فى قولهم ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء فقد بعدوا عنـه على الغاية فى نفيهم والتسبب عن الممكنـات ونفى اللزوم بين النظر والحاصل به بل بين كل سبب ومسببه وماله نفى صدور الممكنـات عن الله تعالى بالكليـة وقول باتفـاق البحث وان بالغوا فى صدورها عنه لفظا يقولون

من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة
وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادر

فعدم الخلق نادرا لاينافي العادة كما في عدم خلق الاحراق في حق ابراهيم عليه السلام عقيب الالقاء في النار فانه لاينافي العادة في الاحراق عقيبه بل يحققه ولذا كان معجزة وارادوا بالوجوب عن الذات كون الفاعل موجبا بالذات في جميع افعاله وهو يقتضي قدم العالم وذلك زعم الفلاسفة وبالوجوب عليه تعالى كون بعض الافعال واجبا عليه دون بعض بناء على ان تركه قبيح عقلا بحيث يوجب صفة نقصان وذلك لايقتضي قدم العالم وهو زعم المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم (**قوله** من ان جميع الممكنات مستندة الخ) قيل اي بطريق الاختيار ولابد من هذا القيد كما هو المذهب والا لايتم التقريب فانه اذا كان الاستناد بطريق الايجاب لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جرى العادة بل بطريق الوجوب كما هو عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو عن معنى قيد ابتداء وبيان ذلك انه لاشك ان المراد من الممكنات ههنا هو العالم واجزاؤه وان صدق الممكن بالمعنى المشهور على صفات الواجب تعالى الصادرة عن الذات بالايجاب لابالاختيار ولما ثبت حدوث العالم واجزائه فالمراد باستنادها اليه تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن منها مخلوقا له تعالى بلاواسطة ممكن آخر وان كان بواسطة الارادة والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل اذلو كان موجبا بالنسبة الى البعض فاما ان يجب منه لابشرط شيء فيلزم ان يكون ذلك الحادث قديما او يجب منه بشرط شيء من الممكنات او يجب عليه بواسطة شيء منها وعلى التقديرين لايكون ذلك الحادث مستندا اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافه ووجوب الحصول بعد تعلق الارادة لاينافي الاختيار بل يحققه بناء على انه انما كان واجبا بعد تعلق الارادة لاقبله وان تعلق الارادة به ليس بواجب عليه اصلا واذا كان استناد كل ممكن ابتداء بهذا المعنى الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل فدوام الخلق عقيب النظر لايكون للوجوب بل بمجرد جريان العادة فقوله ابتداء للاحتراز عن مذهبي التوليد والاعداد في افعاله تعالى كما ذهب الحكماء الى الثاني وبعض المعتزلة الى الاول (**قوله** واما بالتوليد الخ) اي توليد النظر العلم بالنتيجة ولما كان النظر مخلوقا للعبد الناظر في زعمهم كان العلم المذكور مخلوقا له في زعمهم لكن النظر صادر منه بالمباشرة والعلم بالتوليد (**قوله** وهو ان يصدر من الفاعل الخ) تعريف لمطلق التوليد والمراد من الصدور هو الصدور بالايجاب العقلي حيث قالوا في تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح والمعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وجعلوا النظر الصادر بالمباشرة

ماليس في قلوبهم (قوله ابتداء الخ) ان كان المراد من استناده ابتداء نفي الواسطة عن الممكنات ونفي الخلق والايجاد عنها على ماهو مذهب الحنفية فهو حق ثابت لامحالة وان كان نفي العلية والتسبب عنها بالكلية فكلا وانما ذهب الى نفي مطلق التسبب والعلية عن الممكن احداث الاشعرية توهما منهم ان ذلك ينافي استقلال الباري تعالى في ايجاد جميع الممكنات وخلقها وتصرفه سبحانه بالاختيار فيها ولايخفى عليك انه لاينافي ذلك قط وفي تفصيله طول لايسعه المحل (قوله كما هو مذهب المعتزلة الخ) وهو مبني على رأيهم السقيم ومذهبهم العقيم من ان العبد خالق لما يصدر عنه من الافعال موجد له بالاستقلال فخالفتهم في نفي استناد جميع الممكنات الى بارئها وتفويض افعال العباد الى اربابها فيلزمه تقسيم فعل العبد الى ماهو على سبيل المباشرة والى ماهو على سبيل التوليد

(قوله من مقولة الكيف الخ) وهو بين لاسترة فيه وعليه الجمهور وانما تعرض هناك شبهات من جهة اطلاق اسم العلم على اشياء اخرى من الصورة والحالة العارضة لها والتصديق اللاحق بها وحقيقة الحق فى هذه المسئلة الى الآن لم يكشف عنها الغطاء ولم يخلص ما اوردوه فى البيان من شوب الغلط وخلط الخطأ فاقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق ان الذى يحكم به البصيرة الصحيحة والرأى الحصيف والفهم الدقيق ان حقيقة العلم نور قدسى وضوء معنوى وموهبة الهية وعطية ربانية قائمة بالنفس الناطقة اسوة سائر الكيفيات النفسانية من القدرة والارادة والفرح والحزن والهم وسائر الصفات العقلية فى قيامها وايجاب صدقها بالاشتقاق عليها وسائر المبادى الافعال الاختيارية فى كونها غير اختيارية وغير صادرة عنها وانما هو عطاء الهى وفضل ربانى يمتاز ذو العلم به بمحض عناية من ربه ويتفاوت الخلق فى حصوله لهم على قدر استعدادهم ووزان تهيؤهم لقبولهم الفيض من جناب القدس حسب تفاوتهم فى سائر الكمالات ينكشف باشراق هذا النور للاشياء الحاضرة عند النفس ويعرض لتلك الاشياء من اشراقه حالة ادراكية هى فعلية انكشافها به فيصدق على تلك الصور انها صورة علمية وعلى الكيفية العارضة لها حالة ادراكية للنسبة الى العلم والادراك ويحمل عليها حمل الضاحك على الانسان والشمس على الماء فى انها بالعرض لا بالذات ضرورة ان الذات والذاتى لا تختلفان باختلاف المواطن وذلك لان العلم صفة حقيقية يترتب عليها آثارها وينكشف بها متعلقاتها والانكشاف معنى يقتضى ان يكون المنشأ له امرا واحدانيا فلا يتصور ان يكون هو النفس الناطقة بنفسها ولا الصور المرتسمة القائمة بها لانه مع كونه غير متصور لتكثرها وتغايرها يوجب ان يكون العلم الذى هو مبدأ الانكشاف ذاتيا لها والفرض قد خالفه والبرهان قد احاله ومن البين المكشوف المعلوم بالضرورة ان النفس انما تدرك ماهو حاضر عندها لا ماهو غائب عنها او خارج عن سلطانها اليس من المستبين لديك ان الانسان انما يبصر بضوء الشمس او السراج او غيرهما ماهو حاضر عنده ومستضئ بنورها لا ماهو بعيد عنه او محجوب عليه وعلى هذه

بسبب تحريك اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر فعل اختيارى لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين او من مقولة

مولدا للعلم بالنتيجة فيكون ذلك العلم مخلوقا للناظر بالتوليد والنظر مخلوقا له بالمباشرة فى زعمهم الباطل وكما ان قولهم بخلق العباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد فى افعال العباد كما ذهب اليه كلهم او فى افعال الله تعالى كما ذهب اليه بعضهم باطل بما سبق من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء عند اهل الحق * واعلم انه لما كان الواسطة فعلا موجبا للمتولد انحصر واسطة التوليد فى السبب المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب ان يكون موقوفا عليه بمعنى ان لا يمكن وجود الشىء الا بعد وجود شىء آخر ولذا جوزوا توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى على سبيل التبادل بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول فى التحقيق فعلى هذا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب بدون توقف المتولد على الواسطة وان خص الواسطة بالموقوف عليه بهذا المعنى كما يدل عليه اتفاقهم على ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع المباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقول بعضهم فى نفى التوليد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد فى افعاله تعالى لاحتاج فى فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل فلا يتحقق التوليد فى افعاله بمجرد الايجاب بل بالايجاب مع التوقف على السبب وهذا هو منشأ النزاع الآتى بين الشارح وبين المص والشريف المحقق (**قوله** والنظر فعل اختيارى الخ) شروع فى الاعتراض على وجود معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فسر بالترتيب او بالملاحظة او بحركة الذهن فعل للناظر صادر منه اختيارا فلا مانع من جهته عن تحقق معنى التوليد ههنا لكن العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين المفسرين للعلم بالصورة الحاصلة عند العقل

الشاكلة حال النفس في ادراك الاشياء الحاضرة عندها المتنورة بانبساط شعاع العلم عليها المشرقة بانتشار ضيائه فيها والحضور يتصور على انحاء ثلاثة اما بهويتها المجردة وهو في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وبصفاتها الانضمامية او بصورتها المنتزعة كما في الامور التي لشأنها الارتسام في الذهن والحصول في العقول او بصورتها المخترعة كما في علم ما يذبو عن الحصول في الذهن او يتعالى عنه وهذا القسم في العلم الحصولي واما بالمعلولية وكونها رابطية الذات كما في علم الباري بسلسلة الجائزات فكل عالم الالاله تعالى يكون سلب ادراكه ومبدأ انكشاف الاشياء له هو قيام ذلك النور المعنوي به وكون تلك الاشياء منكشفا له حضورها لديه واشراق الضياء المنبعث من ذلك النور عليه وهو زائدة على ذاته صفة عارضة له واما الباري تعالى فمبدأ انكشاف الاشياء اما نفس ذاته اوصفة ذاتية له تعالى لاهي هو ولاهي غيره على اختلاف المذهبين المعتبرين والرأيين المتخيرين ومن هناك استبان ان العلم يطلق على معنيين الاول مبدأ الانكشاف وهو صفة عارضة للممكنات قائمة بها ذات اضافة للمعلومات والثاني ظهور الصور بانبساط نور هذه الصفة وهو المراد من الحالة الادراكية وان كان ظاهر عبارة بعض المحققين منحرفا عنه كما يطلق الشمس على نفس الجرم المعنى بالذات وعلى ضوئه المنبسط للاجرام في الجهات على الاشتراك او الحقيقة والمجاز وربما يطلق العلم على نفس الصورة الحاضرة عند المدرك على التجوز العرفي او التسامح العادي على ان يكون المراد ما صدق عليه العلم بالمعنى الثاني كما قد يقال في جواب ما الضاحك الحيوان الناطق واما تحليل العقل الى المنتزع والمنتزع عنه ومنشأ الانتزاع فهو غير مختص بالعلم بل عام لجميع الصفات متناول لجميع المفهومات فلا يناسب ان تعد من معاني العلم واما اطلاقه على نفس حصول الصورة في الذهن فيكون من مقولة الاضافة او على قبوله فيكون من مقولة (وان) الانفعال فمما لا يعبأ به ثم العلم بالمعنى الاول قيامه وقيام الصورة بالنفس على نحو قيام المصدرين لا يوجب صحة حملها على الآخر بل اتصاف المحل بهما ومصداقية حملهما وقيام المعنى الثاني بالصورة على نحو قيام العارض بالمعروض والصفة النسبة بالمنسوب اليه كالضاحك والقريشية بالانسان فان قيل وجود المعلوم باحد الانحاء الثلاثة كاف للانكشاف الاترى ان علم المجردات بذاتها وبصفاتها الانضمامية علم حضوري وقد صرحوا عن آخرهم ان العلم الحضوري يكفي فيه حضور المعلوم بهويته الخارجية فلو احتيج الى امر آخر يلزم التوارد قلت قد ثبت بالبرهان انه لابد في انكشاف الاشياء من شيء يصلح مبدأ له ومصححا لحمله والنفس المدركة والصورة الحاصلة غير صالحة لذلك وما صرح به القوم من كفاية حضور الهوية في العلم الحضوري وقول الشيخ الرئيس ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادركت ذاتيا كما ادركت شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي لكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تأثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجودي لي لم احتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي انتهى انما هو في كفاية الذات والهوية التي هي نفس المدرك في حضورها عنده وعدم احتياجه في ادراك

وان كان اطلاق الكيف عليه مجازيا عندهم بعلاقة التشبيه بناء على ان الصورة انما تكون كيفا حقيقة على القول بكونها شبحا ومثالا للمعلوم لا على القول بكونها عين ماهية المعلوم وهو التحقيق كما صرح به في كتبه لكن الصورة سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا ليست من مقولة الفعل وبالجملة العلم اما من مقولة الكيف ولو مجازا او من مقولة الانفعال عند من فسره بقبول الذهن تلك الصورة الفائضة من جانب المبدأ الفياض او من مقولة الاضافة عند من فسره بتعلق العالم بتلك الصورة جميع ذلك في العلم الحصولي المراد ههنا واذا لم يكن العلم فعلا فلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضي ان يكون المتولد فعلا صادرا من الفاعل كالمولد فدفعه بما اشار اليه شارح المقاصد من ان المراد من الفعل في التعريف اعم من التأثير والاثر الحاصل به

نفسه الى حضور صورة اخرى لافى كفايته فى كونه مبدأ للانكشاف ومصداق الحمل ومناط الحكم وهم قد صرحوا ان العلم من مقولة الكيف واختلفوا فى ان العلم بديهى او نظرى ويمكن تحديده اولا ثم استقر رأى المحققين ان لايمكن تحديده لكونه بديهيا اوليا واجلى من كل جلى فكيف يمكن اجراء هذا الحكم فى الصور فان قيل فمناط انكشاف العلم اما نفس وجودها للنفس فليكن مناط انكشاف الصور نفس وجودها لها اوحالة اخرى وهلم جرا فيتسلسل الحالات ويتضاعف المحالات قلت مبدأ انكشاف العلم الحقيقى الذى هو الضوء المعنوى والنور العقلى للنفس نفسه لايحتاج الى امر آخر لانه مضئ بنفسه كما ان انكشاف السراج عند الحس بنفسه لكونه مضيئا بخلاف الصورة المظلمة فى نفسها كالفحم فانها تحتاج الى مضئ لذاته واما مناط المعلومية فى كل من العلم والصورة هو حضوره بنفسه عند العقل فان قلت قد حقق فى محله ان العلم الحضورى ومعلومه متحدان بالذات والاعتبار ولا تغاير بينهما اصلا وقد صرح الشيخ الرئيس به وعبارته فى اكثر كتبه كون ذات البارى تعالى عاقلا ومعقولا لايوجب اثنينية فى الذات ولااثنينية فى الاعتبار فالذات واحد والاعتبار واحد لكن فى العبارة تقديم وتأخير للمعانى انتهى وعلى ماذكرته يكون المعلوم نفس الحاضر من حيث هو والعلم من حيث انه مكتنف بشعاع ذلك الضوء قلت حضور المعلوم عند النفس لامن حيث هو ومن حيث انه عار عن الشعاع بل من حيث انه مكتنف به ومستضئ منه مع ان كلام الشيخ فى علم البارى تعالى ولا كلام فى ان المعانى الثلثة للعلم فى ذاته تعالى واحد لاتغاير اصلا ولا اثنينية قط وانما كلامنا فى علوم الممكنات وان ابيت فالبيان سالم من الدفاع والحق احق بالاتباع على ان المحقق الطوسى قد صرح فى شرح الاشارات فى جواب اعتراض المسعودى بالتغاير الاعتبارى بينهما حيث قال ان علمنا بذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار وقال تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وقال السيد الشريف فى حاشية شرح التجريد واذا تعلق العلم التصورى بنفسه كان يتصور الانسان مثلا ويتصور تصورا لانسان لم يكن التصور بحصول صورة اخرى منتزعة عن الصورة الاولى بل لحضور الصورة الاولى بنفسها عندالعالم فالتغاير العلم والمعلوم ههنا انما هو بالاعتبار كما فى علم النفس بسائر صفاتها انتهى وهو الظاهر من كلام الشارح فى تصانيفه الاخرى والجملة نفى التغاير بالكلية بين العلم الحضورى ومعلومه مطلقا فى حيز المنع وانما المسلم فى علم البارى تعالى بذاته على مذهب القائلين بعينية الصفات فان قيل الذى عبرت عنه بالضوء المعنوى والنور العقلى يجوز ان يكون نفس الوجود الخاص للبارى القدوس قلت هذا الشان لا اختصاص له بالعلم بل هذا النظر ينفى الوجود عن القدرة والحيوة والارادة والفعل وغيرها من الصفات الممكنة بل الوجود مطلقا عن سائر الذوات المجعولة ويحكم بكون جميع الحيثيات الفعلية والجهات الوجودية راجعة الى الذات الواجبة بالذات بمعنى ان شيئا من الممكنات لايتحقق فيه شئ يكون منشأ لانتزاع شئ من تلك الحيثيات بل المنشأ لانتزاع الكل ومطابق الحكم ومصداق الحمل انما هو الذات الواجب الوجود بالذات الغنى المطلق ذوالجود الفائق وهو طور وراء هذا الطور فانا ننظر فى هذا المقام من حيث ان للممكنات وجودا وان لها حقائق وذوات

> وان لم يقم بفاعل التأثير كحركة المفتاح القائمة بالمفتاح لابالمحرك ولذا لم يندفع بحمل الفعل على اللغوى بمعنى القائم بالغير لان مقتضى التعريف ان يقوم المتولد بفاعل المولد حينئذ فقوله فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا بمعنى انهم ارادوا به فى العلم المتولد لافى التعريف والاظهر نفس التأثير او بمعنى انهم ارادوا به فى الفعل المتولد لافى المولد فانه اعم من ان يكون تأثيرا اواثرا كما اذا تولد شئ من المتولد من التأثير وههنا بحث امااولا فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس من مقولة الفعل ايضا بل من مقولة الكيف ولو مجازا لان الحركة فى احدى المقولات الاربع من تلك المقولة ايضا واما ثانيا فلان المتولد ههنا تحصيل العلم وفى الحركة تحصيل الحركة لانفسهما والتحصيل

ومبادي لمالها من الاسماء والصفات فهي هذا النظر علم الممكن الذي يكون مبدأ لانكشاف الاشياء ليس نفس ذاته ولا الصور القائمة به بل لابد ان يكون امرا قائما بهصالحا لانكشاف الاشياءله هذا ثم انك قد عرفت ان الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل قد يطلق عليهما اسم العلم وهو المراد في فواتح كتب المنطق حيث يقسمونه الى التصور والتصديق توسلا الى بيان الحاجة الى قسمي المنطق لانها الكاسب والمكتسب ولكن بالعرض وما هو بالذات هو معلوم تلك الصورة والفرق بينهما ان تلك الصورة من حيث هي هي معلوم ومن حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية علم والتصور الصورة الحاصلة فقط والتصديق القسيم له صورة التأليف الحاصلة من حيث تعلق الاذعان به فهما قسمان للعلم بالمعنى الثالث لاغير والعلم الحقيقي الذي هو كيفية ادراكية يتعلق بكل شيء والتصديق الذي هو كيفية اذعانية لايتعلق الا بالصورة التأليفية ومضامين الجمل وهما نوعان متباينان من جنس الكيف دون الادراك واما العلم التصوري والعلم التصديقي فلا تغاير بينهما الا بحسب المتعلق فان الكيفية الادراكية اذا تعلقت بالشيء من حيث هو يكون علما تصوريا واذا تعلقت به من حيث انه مصدق به يكون علما تصديقيا واما تصديق الكيفية الاذعانية فليس من العلم اصلا باحد المعاني الثلاثة فحق العبارة في فواتح كتب المنطق ان يقال الصورة الحاصلة والتصديق كل منهما ينقسم الى ضروري و نظري يحصل منه بالفكر فتقسيم العلم الى امرين وجعل الاذعان قسما منه مهما وقع من القدماء واهل التحقيق والبصيرة الغراء فهو مبني على التساهل والاكتفاء في بدو الامر بما يتبادر الى الافهام العامية ووضع المسئلة على ماهو المشحون به اذهان اولئك الطائفة من انقسام العلم الى التصور والتصديق الى ان يرده النظر والبيان ﴿٢٠٦﴾ في محله الى ماهو في الواقع ويكشف عما في نفس الامر والافانفي الامر على التحقيق في اول النظر فاما ان يترك على غره فهو موجب تعلق النفس واضطرابها واما ان يتصدى لبيانه بالبرهان فهو عول الموضوع وخروج عن وظيفة الفن وكل ذلك من باب سوء التعليم بتشويش الذهن الداعي الى الحرمان والخسارة في الطلب والخذلان ونظير (من) ذلك تقسيمهم القضية الموجهة الى الضرورية والدائمة والمشروطة والعرفية على نسبة العموم والخصوص مع ان الضرورة المعتبرة عندهم في الموجهات اعم مما هو بالذات ومما هو بالعرض وتقسيمهم الفصل الى فصل جنس ووجود مع امتناع تركب المهية من امرين متساويين ومثل اثباتهم للمكن من الاجسام وغيرها التأثير والايجاد والخلق في مبادي تعاليمهم مع ان المقرر عندهم لامؤثر في الموجود الا الله تعالى الى غير ذلك من النظائر وذلك ديدن الاثبات من اعاظم ائمة الفقهاء واجلة الحكماء فانهم يتحاشون جدا عن خلط المطلب بالمطلب والعدول عن وظيفة الفن والخروج عن المذهب وعلى هذا الاسلوب مخاطبات الشرع للخلق في دعائهم الى الحق في وعده ووعيده وتبشيره وتهديده وتمثيله وتنظيره وتنبيهه وتعبيره واما اذا وقع عن متفلسفة المتأخرين واحداث المتكلمين فشانهم ادون من ان يتكلم فيهم بشيء او يحسن فيهم الظن فان قيل ان كان التصور نفس الصورة الحاصلة ومن شانه التعلق بكل شيء يلزم اتحاد التصور والتصديق فيما اذا تعلق به لاتحاد العلم والمعلوم بالذات وانه محال على رأي القدماء المنصور بالبيان من بين الآراء قلت لو سلم خلوص هذا الحكم عن التسامح فالمغايرة الذاتية بين مصداق التصور والتصديق لان صدق التصور على الصورة الحاصلة بالعرض هذا وانما اشبعنا الكلام ولم نبال بالاطناب لان المقام من مداحض الآراء ومزال الاقدام والله الموفق للصواب وان عنده ابقى وحسن مآب

(قوله فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل) وقع لما يرد على المعتزلة في ان النظر وان كان من مقولة الفعل الذي هو التأثير لكن العلم ليس من هذه المقولة بل هو اما من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة فكيف يصح عدة الانفعال او الاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على

(قوله واجب عندهم الخ) لا بمعنى ايجابه تعالى اوغيره عليه بل بمعنى وجوبه منه سبحانه فى مقتضى الحكمة بمعنى ان كمال علمه وتمام قدرته وفرط كرمه يقتضى ذلك واهماله يوجب قصورا فى احد اوصاف الثلاثة فهو سبحانه عام الفيض تام الوجود يعطى الكل مايستحقه على قدر استعداده دوران قابليته وسعة حوصلته لامانع لعطائه ولانقص من جهته كما قال جل ذكره كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وماكان عطاء ربك محظورا فليس فى الامكان ابدع مما كان اذ لوكان نظام غيرهذا ابدع منه واجمل واتم فاما ان يترك ذلك لعدم العلم به اولقصور فى القدرة عليه اوللفتنة على القابل وكل ذلك محال فى حقه تعالى فيجب لذلك والوجوب الناشى من طرفه لاينافى الاختيار فيه كما لاينافى الوجوب بسبق العلم به اوالاخبار عنه من جهته سبحانه والاستعداد كلى وجزئى والكلى غير مجعول بل هو مستند الى الطبيعة الامكانية التى فى حد ذاتها العدم اذ من العلوم بالضرورة ان الممكن لامكانه لايتحمل جميع مراتب طبيعة الكمال والالكان واجبا ولايأبى عنها بالكلية والالكان ممتنعا بل يقبل مرتبة معينة من مراتب الكمال عرضية مجهولة التفصيل علينا والمقدار ثم فى عرض هذا الكمال الممكن للطبيعة الجوازية يتصور مراتب متفاوتة وانحاء متخالفة غير متناهية فيتعين الابدع الافضل من بينها للوقوع بحسب القدر والتقدير ومن جهة القضاء والتدبير ولكن كمال الجملة يضمحل عنده كمال الجزئيات فهى بما هى تلك يجب ان تكون هى المنظور اولا والمقصود بالذات فى اعطاء الكمال وافاضة الخيرات فانصرافه سبحانه بالحكمة وكونه حكيما يقتضى ايجاد العالم على احسن الوجوه واجملها واحمد الانحاء

واكملها وهذا هو المعنى بالاستعداد الجزئى فيحدث منه الكائنات ويصدر الحادثات كلها بعلمه وارادته وقدرته وخلقه وايجاده مرتبطة بعضها بالبعض الى اقصى مراتب الوجود وهذا لاينافى الاختيار بل يؤكده اذ نعين هذا النحو من النظام منتهيا الى الوجوب مع امكان غيره من الانحاء الغير المتناهية المتفاوتة على الغاية انما جاء من جهته سبحانه لكونه حكيما كامل العلم محيط القدرة تام الكرم فمن حيث انه لانقص من جهته ولاتقصير فى افاضته وانما النقصان من القابل والقصور فى الاستعداد وان جميع الحيثيات الوجودية والجهات الفعلية منه صادرة عنه قال اللهم مالك الملك تعطى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شئ قدير ومن حيث ان النقص يلحق الممكن اذا خلى وطبعه لنقصه فى حد ذاته وقصور استعداده قال فما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ومن حيث ان بعض الممكنات صار موضوعا لمزيد فضله وكثير كرمه كالانبياء والاولياء الكاملين دون غيرهم قال يختص برحمته من يشاء والله ذوالفضل العظيم فان قيل وجود الكافر الفقير المصاب المبتلى بالاسقام والآلام لحسن حال العالم وصلاح النظام يكون ظلما فى حقه لامحالة قلت الظلم عبارة عن التصرف فى ملك غيره ووضع الشئ لافى موقعه ومنع الحق عن مستحقه حاشا الله عن ذلك بل له مافى السموات والارض وهو الحكيم العليم ثم ان ذلك الكافر مستفيد من فضله ومتلذذ من آثار وجوده وفيضه وماله من الحيثيات الفعلية

الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلى كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم
من مقولة الفعل واما ثالثا فلان قيد الاختيارى مستدرك ههنا (**قوله** واما باللزوم العقلى الخ) لايخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح بمعنى امتناع انفكاكه عنه عقلا متحقق فى مذهب التوليد ايضا فلا تقابل فالصواب ان يقال اما بلالزوم عقلى بل بمجرد جريان العادة واما باللزوم العقلى بالتوليد لابالاعداد واما باللزوم العقلى

من الافعال المتولدة ووجه الدفع انهم لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذى هو التأثير بل ارادوا به الاثر المترتب على التأثير فانه قد يطلق عليه ايضا ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم الفعل المتولد بحركة المفتاح التى هى الاثر لا التأثير (قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم) وذلك لقولهم بكون المبدأ الفياض خيرا وجوادا ذا عناية وكون الوجود خيرا محضا

حق نبندد در بروى هيچكس * اين سخن آزادكان دانند وبس

والجهات الوجودية انما هو من جهته تعالى ولا نقص فيها ومايلحقه من النقص ورداءة الحال من نفسه ونقصه في حد ذاته وقصوره في قابليته واستعداده وانما لم تحظ بما اعطى للانبياء والكملة من الاستعداد على السوية لعدم تحمل طبيعة الممكن ذلك وسعة حوصلة واباء كالكل وحس الجميع من ذلك ولم ينعكس لانه لا تعين له قبل التقدير والقضاء ولا استحقاق له من ذاته وانما تحدد ذاته بسبق القدر وتعلق القضاء وهو قبل ذلك وبدونه لاشئ محض ولا هوية له ولا يصلح للاشارة اليه لقضيته والظلم انما يكون بازالة شئ ماعن المظلوم اومنعه عن الوصول الى كمال توجه اليه ومن البين ان المخلوق اى مخلوق كان انما يستفيد من جهة اوصافه الوجودية وكمالاته اللائقة به (قوله وههنا مذهب آخر الخ) وهو مذهب الحنفية ومختار القاضي ابي بكر الباقلاني وابي المعالي الجويني بل جمهور الاشعرية وليس هو مذهبا آخر بل هو المذهب الثالث بعينه ولا فرق بينهما الا في العبارة والعنوان غير انه بالعبارة الاولى لما اشتهر بكونه مذهبا للفلاسفة تمحلوا في الفرق بينهما واشتغلوا بيان التربيع ﴿ ٢٠٨ ﴾ وتوجيه المخالفة وذلك اما التوهم ان الوجوب ينافي الاختيار والاستقلال واما لتوهمهم انه لابد من الخلاف للفلاسفة في كل مقام وعلى كل حال كما يظن ذلك بعض الجهلة من اتباع الاشعرية وكلا الامرين باطل لامحالة لان الوجوب الذى يقتضيه تمام العلم وكمال القدرة وتناهي الكرم وذلك هو الحكمة لا ينافي الاختيار بل يؤكده ولا يترك الحق الثابت اين ماكان تحاشيا عن موافقة المبطل فان الرجوع الى الحق مطلوب ابدا والحكمة ضالة المؤمن يأخذها اين وجدها ومن

قال في المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو ان حصول

بالاعداد لا بالتوليد ليظهر التقابل بين المذاهب والجواب ليس المراد باللزوم العقلى ههنا لزوم العلم للنظر كما في مذهب التوليد بل لزوم ايجاد العلم لذات موجده الذى هو المبدأ الفياض عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه كما يدل عليه قوله بناء على ان فيضان الحوادث الخ بل هو يدل ايضا على ان ايجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لازم لذات المبدأ الفياض وحديث الاعداد والاستعداد لا يقول به المعتزلة ولا الاشاعرة فمذهب الحكماء في التحقيق الآتى يوافق مذهب الاشاعرة في ان كلا من النظر والعلم مخلوق لله تعالى ويخالفه في ان خلقهما مشروط بتمام الاستعداد عندهم لا عند الاشاعرة وفي ان خلقهما واجب لذات الواجب تعالى عندهم لا عند الاشاعرة ويوافق مذهب المعتزلة في امتناع انفكاك العلم عن النظر ويخالفه في انهما مخلوقان له تعالى عندهم ومخلوقان للناظر عند المعتزلة وفي ان النظر واجب لذات موجده عندهم لا عند المعتزلة ولك ان تقول الفرق بين اصحاب التوليد وبين غيرهم ان التأثير واحد والاثر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون تأثيرا في احدهما بلا واسطة وفي الآخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان ينفك احد التأثيرين عن الآخر عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة ولا عند الامام (**قوله** وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى الخ) دل توصيف المذهب بالآخر واسناد الاختيار الى الامام القائل باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وبنفى الوجوب من ذاته اوعليه تعالى على ان مراده

المشاهير ان البعثة واجبة عنه سبحانه عند الحنفية وقال القاضي ابو زيد الدبوسي في الامد الاقصى (ان) الميزان دليل على الحساب بالعدل والمساواة والقصاص وانه حسن واجب في الحكمة في المجازاة على السيئات لكن على حد لا يمكن اثباته في حساب المعاصي والحسنات فيجب القول باصله وتفويض تأويل حده الى الله تعالى وقال صدر الشريعة في تعديل العلوم ان افعاله تعالى يترتب عليه الحكم على سبيل اللزوم عقلا بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلا لا وجوبا وقال ابو المعين في تبصرة الادلة ان ارسال الرسل عند اصحابنا في حيز الواجبات لا بمعنى انه وجب على الله تعالى بايجاب احد اوبايجابه على نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود ويستحيل ان لا يوجد ماكان وجوده من مقتضيات الحكمة والى هذا القول ذهب جميع من يقول بالحسن والقبح العقليين وابو العباس القلانسي من اصحاب الحديث وقال ابو البركات في عمدة العقائد هو في حيز الممكنات بل في حيز الواجبات

العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بداهة العقل حاكمة
بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان
مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر

ان كلا من النظر والعلم الواجب الحصول بعده مخلوق له تعالى بالاختيار وعلى ان
مراده من الوجوب العقلى ليس بطريق التوليد كازعمه المعتزلة ولا بطريق الاعداد
كازعمه الفلاسفة ولما كان مذهب المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق
التوليد فى افعال العباد بقى هناك احتمال الوجوب بطريق التوليد فى افعاله تعالى
كما جوزه بعض المعتزلة فنفاه ايضا بقوله غير متولد عنه واشار بكلمة عن فى قوله
حصول العلم عن النظر الصحيح بان ذلك الحصول عند المجاوزة عن النظر لاوقت
النظر فتكون اشارة الى الجواب المشهور عما اورد على لزوم العلم للنظر الصحيح
بان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لاستحالة تحصيل الحاصل فلو كان لازماله لزم
اشتراط الملزوم بعدم اللازم وهو محال واجابوا عنه بان المراد اللزوم بمعنى
الاستعقاب وحاصله ان المراد لزومه لتمام النظر لالبدئه (قوله فان بداهة العقل)
دليل الوجوب العقلى ولا يتجه عليه انه اثبات للحكم الكلى ببعض جزئياته وهو
استقراء ناقص لايفيد اليقين لان المدعى ههنا جزئى فى مقابلة من قال لاشئ من النظر
الصحيح بما يوجب العلم اوالمدعى كلى بمعنى ان كل نظر صحيح فى صورة واحدة
من الاقيسة يوجب العلم عقلا والاستقراء تام بناء على ماذكره الشريف
من ان هذا الاستدلال جار فى سائر الاشكال والاقيسة اذا اخذت مع ماتحتاج
اليها من بياناتها (قوله وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان الى آخره) للمنكرين
لافادة النظر العلم شبه من جملتها ان المقدمتين لاتجتمعان معا فى الذهن لامتناع الالتفات
الى شيئين معا واجابوا عنه بان حضور المقدمتين معا كاف للافادة والالتفات اخص
من الحضور فلا يلزم من عدم الالتفات اليهما عدم حضورهما بل هما حاضرتان معا
وان لم يلتفت اليهما معا كما اذا التفت الى زيد وقام عنده عمرو يكون زيد مرئيا قصدا
وعمرو مرئيا تبعا وبعضهم اورد تلك الشبهة ههنا فاجاب بان المقدمتين من قبيل
المعدات ولايجب حضور المعدات معا بل يكفى حصولهما فى الذهن على سبيل التعاقب
ولا يخفى فساده اذ الامام غير قائل بالاعداد (قوله وجب ان يعلم الخ) اورد
عليه بان الوجوب العقلى ممنوع لجواز ان يكون وجوب حصول العلم عاديا كما قال
الاشعرى ودعوى الضرورة غير مسموعة نعم اذا كان العالم متغيرا وكل متغير حادث
وجب ان يكون العالم حادثا فى نفس الامر لكن لايلزم منه وجوب احد العلمين
عند الآخر لجواز ان يكون حكم العلم مغايرا لحكم المعلوم والجواب عنه ان الامام
انما حكم بالوجوب العقلى ههنا لان الصغرى دلت على ان الاصغر مندرج فى الاوسط
وقد دلت الكبرى الكلية على ان جميع ما اندرج فى الاوسط مندرج فى الاكبر

(قوله مجتمعتين على هذه الهيئة الخ) قال السيد الشريف فى شرح المواقف وكذا فى سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت ماخوذة مع ماتحتاج اليه من بياناتها

(قوله ولا يصح الخ) يعني انه منـاف لكون جميع الممكنات صـادرة عنه تعالى بالاختيار لانه يقتضي عدم كون حصول شيء منها واجبا اصلاً لاعنه لكونه مختاراً ولا عن غيره لعدم مدخليته فيه اصلا والظاهر من عبارة الشرح حيث قال ولا يصح على هذا المذهب القول الخ ان غير الصحيح هو القول

المذكور لا المذهب وهو الظاهر

فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا

فلو حصل العلم بهاتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين ولم يحصل العلم بالنتيجة يلزم ان لاتكون احدى المقدمتين اوكيفية الاندراج معلومة بل يكون تحقق تلك الكبرى في العلم كتحقق الكل بدون الجزء ولذلك كتب بعض العلماء الى الشيخ الرئيس قوله عليك بان لاتعتمد على العلوم الرسمية فان ابينها الشكل الاول وعليه اشكالات منها ان الاصغر ان لم يندرج في الاوسط فلا انتاج والا فالكبرى كافية فلا حاجة الى النتيجة واجاب الشيخ عنه بانه مندرج لكن الحكم عليه بالاكبر معلوم في الكبرى بعنوان الاوسط لابعنوان الاصغر وربما يكون الحكم على الشيء بعنوان معلوما وبعنوان آخر مجهولا يستدل عليه بالاول فالاحتياج الى النتيجة باق وبالجملة القول بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بهاتين المقدمتين المرتبتين مع العلم بكيفية الاندراج والتفطن لها ولو بواسطة العكس او الرد او الافتراض يجري مجرى ان يقال يجوز ان لا يعلم قيام زيد مع العلم بكون كل من زيد وعمرو وبكر قائما ولايجوزه عقل قطعا فاتضح ماذكره الامام بل هو المنقول عن القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين بل قد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول اي القول بالوجوب العادي مذهب بعضهم كذا في شرح المقاصد وبما ذكرنا يظهر اندفاع ماقيل ان مرادهم من الوجوب الوجوب العادي ولايلزم من القول بالوجوب العقلي ههنا بناء على ماذكرنا القول بالوجوب العقلي في مثل احتراق الجسم النباتي اوالحيواني عقيب القائه في النار حتى ينافي ماذكره حجة الاسلام في تهافته من ان القول باللزوم العقلي بين احتراق القطن وملاقاة النار وامثاله انكار لاكثر المعجزات كسلامة ابراهيم عليه السلام عن نار نمرود عليه اللعنة اقول بل لايلزم ذلك القول في امثاله للحكماء مطلقـا لان مثل الاحتراق الواجب عقلا عندهم مشروط بعدم ظهور المانع كلزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع كالمعارض وحينئذ يندفع عنهم لزوم الانكار (قوله ولا يصح هذا المذهب الخ) ايراد على الامام بانه مع كونه تابعا للاشعري في الاصول لزم ان يخالفه ههنا في اصلين احدهما استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء اذلم يستند العلم حينئذ اليه تعالى ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له فاستدلاله بهذا الاصل على نفي تولد العلم عن النظر فاسد

من قول السيد الشريف قدس سره وانما يصح هذا اذا حذف قيد الابتداء فعلى صـاحب المذهب ينبغي ان يقـول باستناد الممكنات كلها الى الله تعالى بحـذف قيـد الابتداء (قوله وكونه قادراً مختاراً الخ) ترك ما ثبت في المواقف بقوله وانه لايجب على الله تعالى شيء اذلاوجوب عن الله ولاوجوب عليه لان الوجوب المعتبر في هذا المذهب ليس هو الوجوب على الله تعالى بل وجوبه عنه سبحانه فان كان الوجوب عنه منافيـا الاختيار كما زعم فذكر الاختيار مغن عن نفيه والا فبطل ماتوهمه من المنافاة بينه وبين كونه قادرا مختارا بمعنى صحيح الفعل والترك

(قوله ولا يصح هذا المذهب مع القول باسـتناد جميع الممكنات الخ) يعني ان اختيار الامام هذا المذهب مناف لقوله بكون جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى قادراً مختارا صحيح الفعل والترك ووجه المنافاة هو ان كونه تعـالى مبدأ بالاختيار لحصول جميع الاشياء من غير مدخلية امر آخر في شيء منها اصلا يقتضي عدم كون حصول شيء ما منها واجبا عن شيء اصلا لا عنه تعالى لكونه مختارا ولا عن غيره لعدم مدخليته فيه اصلاً وكون العلم حاصلاً عن النظر وجوبا عقليا يوجب كون حصول بعض الاشياء عن بعض وجوبا فيكون منافيا له وهو ظاهر هذا ماقصده صاحب المواقف لامازعمه بعض الناظرين

وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح هذا القول اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء اليه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا

بل انما يدل على نقيض ماادعاه وثانيهما كونه تعالى قادرا مختارا بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لايجب عليه ولا عنه شئ من الممكنات لانه اراد بوجوب العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر الصادر عنه بالاختيار لابالايجاب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة بعض الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الاصلح بواسطة المصلحة العائد للممكنات وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر المعد الواجب الصدور عنه بواسطة معد آخر فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة الاعداد والاستعداد كما زعمه الحكماء وعلى كلا التقديرين ينافى الاصل الثانى فلايكون مذهبا موافقا لجميع اصول الاشعرى فبين كلاميه تناقض (**قوله** قال السيد الشريف الى آخر) حاصل كلام السيد الشريف ان ما اورده المصنف عليه من المخالفة فى الاصل الاول وارد غير مدفوع لكن ما اورده عليه من المخالفة فى الاصل الثانى مدفوع بان وجوب بعض الافعال عن بعض عقلا لاينافى كون ذلك الفعل الواجب مقدورا لفاعله بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل الموجب مقدورا له اذ يمكنه ان يفعله بايجاد مايوجبه وان يتركه بترك مايوجبه كما اشار اليه شارح المقاصد لكن لايكون القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد فى افعاله تعالى وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى بعضها بالمباشرة وبعضها بالتوليد كما يقوله المعتزلة فى افعال العباد هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن لايكون القدرة عليه ابتداء انه لم يتعلق القدرة به هنا بلاسابقة نظر موجب له بل بسابقة النظر الموجب فمسلم وغير مفيد لمخالفة الاصل الاول لان مراد الاشعرى من قوله ابتداء نفى اشتراط بعض افعاله تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهبا التوليد والاعداد لانفى اللزوم مطلقا ضرورة انه قائل باللزوم العقلى بين بعض الممكنات وكيف ينكر احد ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد الجسم يستلزم ايجاد اجزائه التى لاتتجزى وان اراد انه لايمكن تعلق القدرة به الا بشرط النظر فذلك ظاهر المنع كيف والامام وهؤلاء الاعلام قائلون بانه تعالى قادر على

(قوله انما يصح هذا القول اذا حذف قيد الابتداء الخ) اعلم ان السيد الشريف حمل استناد الجميع اليه تعالى ابتداء على استقلاله تعالى فى الخلق والايجاد ونفى التأثير فى الوجود والخلق عن غيره تعالى بمعنى ان الجميع واقع بخلقه وايجاده ولايتصور وجود شئ بدون خلقه وايجاده على ماهو المختار عنده من مذهب الحنفية فان معنى استناد الممكنات باجمعها اليه سبحانه عندهم كون الخلق والايجاد من خواص الواجب ذلك عن غيره فمعنى عدم صدور المعرفة عنه ابتداء ان لايخلقه الله تعالى عن ذلك وانما يكون متولدا عن النظر الذى هو خلق الله تعالى على ذلك المذهب فيكون صادرا عنه لا ابتداء بل بواسطة لزومها على النظر وتولدها منه ويكون مختارا فيها بمعنى صحة الصدور والترك بايجاد مايوجبها وتركه على الوجه الذى قرره فلا يصح على هذا القول باستناد الجميع اليه ابتداء لمعنى فاصاب فى هذا التوجيه ولكنه تابع المصنف فى حصر الصحة على حذف قيد الابتداء ولهذا اعترض عليه الشارح بقوله قلت الخ فان صحة هذا المذهب مع استناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المعتبر عند الحنفية ظاهرة غنية عن البيان اذ اختصاص الخلق والايجاد به تعالى يجامع مع ثبوت مطلق التوقف والسببية فى الممكنات والارتباط بالعلية والمعلولية فيكون المعرفة موجودة بخلق الله تعالى وايجاده مع كونها لازمة للنظر مستحيل الانفكاك عنه واما بالمعنى المعتبر عند الاشاعرة من نفى الوساطة من الاسباب والشرائط بناء على نفى العلية والتسبب والتوقف والارتباط بين الممكنات بالعلية والمعلولية فوجه جوازه مابينه الشارح بان اللزوم لايلزم منه التوقف الذى ينفيه ظاهر مذهب الاشعرى

عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى لا كما يقول به المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لاينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد مايوجبه وان يتركه بان لايوجد ذلك الموجب لكن لايكون تأثير القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم المنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام الرازى انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا

خالق العلم باخفى النظريات بالالهام بلانظر اصلا فالقول بلزوم العلم للنظر عقلا مع عدم التوقف عليه مما لايقدح فى الاصل الاول قطعا فهذا المذهب لايخالف شيئا من اصول الاشعرى بل هو مذهب المحققين من الاشاعرة هذا خلاصة مايذكره الشارح المحقق فيما بعد فعلى هذا وجب ان يكون واسطة التوليد المحذور موقوفا عليها كالمد واما الوجوب العقلى بواسطة غير موقوفة عليها فغير محذور عند الاشعرى والمحققين سواء سمى توليدا اولا فما اورده المصنف والشريف مبنى على ان مطلق الواسطة الموجبة تستلزم التوليد المحذور كما يدل عليه كلامهما فى بحث التوليد وليس كذلك (**قوله** وان كان الكل واقعا بقدرته الى آخره) اشارة الى دفع المخالفة فى الاصل الثانى * وقوله كما يقوله المعتزلة الى آخره تأييد لدفع المخالفة كأنه قال ألايرى ان المعتزلة مع قولهم بالتوليد فى افعال العباد بالاتفاق يجعلون المتولدات مقدورة للعباد حيث قالوا لو لم تكن المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهى بها كورودها بالافعال المباشرة وقد وردا كالقتل فى الجهاد مع الكفار ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون الفعل الواجب الصدور عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك اجاب عنه بقوله ووجوب بعض الافعال عن بعض الى آخره فمراده بالافعال المستلزمة هى الافعال المقدورة والا فوجوب فعل عن فعل واجب ايضا ينافى المقدورية ولذا لم يكن صدور العلم عقيب النظر مقدورا عند الحكماء بهذا المعنى لان صدور ايجاد النظر واجب عندهم ايضا وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يخل بالنظام (**قوله** قلت محصول كلام الامام الى آخره) اعتراض على السيد الشريف بانه غير مخالف للاشعرى فى الاصل الاول ايضا من غير حذف قيد الابتداء وتحقيق كلامه ان اللازم اعم من الموقوف عليه لانه ثلاثة اقسام لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ولازم متأخر كالمعلول بالنسبة الى علته التامة ولازم معى كاحد معلولى علة واحدة بالنسبة الى المعلول الآخر فانهما لازمان معا لتلك العلة بحيث لاتقدم ولا تأخر بينهما وغاية مالزم كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما لبعض الآخر لامتوقفا على البعض الآخر لان مطلق اللزوم لايستلزم توقفه على الملزوم بان يكون لازما

والنظر ايضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولايلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعرى لاينكر ان لبعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل مستندعنده الى الله تعالى ابتداء

متأخرا عن الملزوم بل يجوز ان يكون الفعلان معلولى علة واحدة هى تعلق الارادة بهما معا وحينئذ لايكون احد الفعلين متقدما اومتأخرا بالذات عن الآخر حتى يثبت التوقف بينهما و اذا لم يوجد التوقف بينهما يكون كل منهما مقدورا لفاعله ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالآخر فقوله يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى بمعنى انه يكون مقدورا مستندا اليه ابتداء غير متوقف على النظر لما عرفت من ان الامام لايقول بتوقفه على النظر لابمعنى انه مقدور يصح ايجاده بايجاد مايوجبه وتركه بترك مايوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد اذ يصح ايجاده بترك مايوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازم فى قوله ويكون لازما للنظر مبنى على الفرق بين اللازم للشئ وبين اللازم من الشئ بان الثانى يستلزم تقدم الملزوم على اللازم دون الاول ولذا كان احد معلولى علة واحدة لازم للآخر لا لازما من الآخر وكذا العلة المساوية للمعلول لازمة للمعلول لا لازمة منه وكان المعلول لازما للعلة ومن العلة ففى كلامه ههنا تحقيق لعدم مخالفته للاشعرى فى كلا الاصلين معا وماقيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى للاختيار وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فتأمل فمدفوع بانه اذا لم يكن الفعل المتولد المتوقف على الواسطة واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة واشار اليه الشريف والعلامة التفتازانى فما ظنك بالفعل الغير المتوقف على الواسطة وليس من قبيل مااوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة قبح تركه عقلا فى زعمهم بناء على الحسن والقبح العقلين ليكون واجبا عليه تعالى ولو فى زعمهم بل الوجوب ههنا كوجوب الفعل عليه بواسطة تعلق ارادته تعالى بذلك الفعل فى ان كلا من الوجوبين لاينافى كونه تعالى مختارا فى ذلك الفعل فاعلم (**قوله** ومن البين ان الاشعرى الى آخره) لما يتوجه ان يقال بهذا القدر لايوافق هذا المذهب للاصل الاول لان مراد الاشعرى من قوله ابتداء سلب الوجوب مطلقا لاسلب التوقف فقط فدفعه بانه لاينكر لزوم بعض افعاله تعالى لبعض قطعا فلا يمكن ان يحمل على نفى اللزوم مطلقا بل على نفى التوقف على غير ارادة الله تعالى بقرينة ان ذلك القيد لرد التوليد والاعداد المبنيين على التوقف الموجب لاحتياج الواجب تعالى فى افعاله الى بعض الممكنات وهو المحذور عند اهل التحقيق لامطلق اللزوم افعال الله تعالى وهو العلم لازما لبعض آخر هو النظر فاندفع مااورده صاحب المواقف على الامام بقوله ولايصح هذا المذهب مع القول الخ .(قوله ومن البين ان الاشعرى الخ) اشارة الى دفع ماقاله السيدالشريف قدس سره من كون هذا

لها لاكيف ما اتفق بل من حيث يقتضى تلك العلة الارتباط بينهما وتعلقا بالكل منهما بالاجزاء والا فكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولاله ولا ارتباط بينهما بالاستناد الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر (قوله ومن البين الخ) وكيف يمكن للعاقل ان ينكر لزوم المحل للعرض والجزء للكل والوجود والحيوة للعلم والقدرة ولا ينافى ذلك اختيار البارى تعالى ولا استقلاله فى افادة العلم والقدرة والحال والكل

(قوله ولا يلزم من ذلك توقف الخ) اى ولايلزم من كون العلم الحاصل بقدرة الله تعالى لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ان يكون حصوله عن الله تعالى موقوفا على النظر ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء بل اللازم من ذلك ان يكون بعض

وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل مايمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض فى الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بداهة وقاعدة الاشعرى تقتضى ان لا يتوقف

فلا اشكال اصلا (قوله وكيف ينكر احد الى آخره) ولو قال وان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان اولى اذ الكلام ههنا فى الاستلزام بين مطلق الممكنات لا بين العلمين فقط كما لا يخفى (قوله وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى) والتوقف على الارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ليست غيره تعالى قيل انكار التوقف مطلقا مع التزام اللزوم مكابرة فى اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة الى ايجاد البياض وكالعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل كما لا يخفى على من تأمل فى معنى التوقف واللزوم العقلى فالظاهر ان الاشعرى على تقدير اثباته اللزوم العقلى بين بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر التوقف على وجه التأثير وذلك ينافى التأثير الابتدائى فان معناه هو استناد التأثير اليه ابتداء بلا مدخلية الغير فى التأثير فمدفوع بما قدمنا من جواز ان يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد وايجاد الجسم وايجاد اجزائه معلولى علة واحدة وقد جوز الحكماء مثله فى الكون والفساد بناء على انهما آنيان فازالة الصورة السابقة وايجاد اللاحقة يقعان معا فى آن واحد عندهم اذ لو كان ايجاد اللاحقة فى آن ثان لزم تجرد المادة عن الصورة فى زمان بين هذين الآنين بناء على ان بين كل آنين مفروضين زمانا ويستحيل تتالى الآنات عندهم فمن اين جاءت البداهة المؤدية الى المكابرة ههنا نعم يرد على الحكماء هناك انه ان اجتمع الصورتان فى آن واحد يلزم اجتماع الصورتين المتضادتين فى ذلك المحل فى ذلك الآن والا يلزم تجرد المادة او تتالى الآنين ليقع زوال السابقة فى آن ووجود اللاحقة فى الآن التالى له فكذا الكلام ههنا فالحق ههنا ان الاشعرى لا يمكنه انكار اللزوم العقلى بين الممكنات والا لزمه تجويز وجود العرض بدون الجوهر المحل ووجود الكل بدون الجزء وامثالهما وذلك التجويز مع انه لا يصدر عن العاقل ضرورة يرفع الامان من البراهين فلا يثبت شئ من المطالب اليقينية كما اشار اليه شارح المقاصد ولا انكار التوقف للقطع بان البياض والسواد لا يجتمعان فى آن واحد بل فى آنين متتالين كما ذهب اليه المتكلمون وكفى بهذا برهانا على مذهبهم فى التتالى لكن اثبات ذلك التوقف لا على وجه يرجع الاحتياج الى الواجب تعالى كما زعمه الحكماء حيث جعلوا ايجاد جوهر شرطا لايجاد جوهر آخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات بمعنى ان ايجاد العرض انما يتوقف على ايجاد الجوهر المحل لاحتياج العرض الى المحل لا لاحتياج الفاعل ولذا

المذهب منافيا لمذهب الاشعرى (قوله فلا يرد ان ايجاد البياض الخ) اى اذا تقرر ان الاشعرى انما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى ولا ينكر كون بعض الاشياء لازما لبعض فلا يرد على الاشعرى ان ايجاد البياض فى الجسم متوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه وقاعدته تقتضى ان لا يتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض فى الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه عنه بل يستلزم ان يتعلق الارادة باعدامه عنه

(لم يتوقف)

عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد
واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لامؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط
بمنزلة الشرائط والآلات وقدصرح به الشيخ فى الشفاء لكنهم لاينكرون التوقف
على الوسائط وظاهر مذهب الاشعرى ينفيه .

لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر آخر عندهم لان وجود شئ منهما لايتوقف
على وجود الآخر وكذا يتوقف ايجاد الكل على ايجاد الجزء وايجاد البياض
يتوقف على ازالة السواد لاحتياج وجود الكل الى وجود الجزء ووجود البياض
فى محل السواد على زوال السواد لالاحتياج الفاعل اليه فى شئ منها وهذا معنى ماقاله
الشريف المحقق فى شرح المواقف فى بحث التوليد والتحقيق انه لامحذور فى الاحتياج
الى السبب المولد لان الاحتياج فى الحقيقة راجع الى الفعل المتولد لاالى الواجب
تعالى شانه وهذا نهاية التحقيق فى هذا المقام وبه يظهر انه لايمكن التوفيق بين مذهب
الاشعرى وبين ماسيذكره من تحقيق مذهب الفلاسفة (**قوله** لان تعلق الارادة
بايجاد البياض يستلزم الخ) دليل لعدم الورود والمراد انه يستلزمه من غير توقف
على تعلقها باعدام السواد فالتوقف ممنوع ودعوى البداهة غيرمسموعة وقدعرفت
ان التوقف فى هذا المثال وامثاله قطعى وغيرمضر وفى العلم بالنسبة الى النظر غير
ثابت عندالامام وسائر الاشاعرة كمالايخفى (**قوله** واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة
الى آخره) يعنى ان مذهب الفلاسفة مشهوراً هو اسناد التأثير الى الوسائط كاسناد
التأثير فى بعض العقول الى بعض وفى جميع الحوادث العنصرية او بعضها الى العقل
العاشر والبعض الآخر الى الطبائع وتحقيقا هو اسناد التأثير فى الكل الى الواجب
تعالى وتلك الوسائط من العقول والطبائع بمنزلة الشرائط والآلات المعهودة عندنا
وهى التى نحتاج اليها فى اعمالنا وربما يكون تلك الشرائط والآلات مما يتوقف عليه
سهولة العمل لانفس العمل فبمجرد كونها بمنزلة تلك الشرائط والآلات لم يلزم
كونها موقوفا عليها لنفس التأثير فاستدركه بقوله لكنهم لاينكرون الى آخره فلا
يرد انه ان اريد بكونها بمنزلة الشرائط انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط
بمنزلة البعض الآخر فلا وجه للاستدراك اذلا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط
وان اراد انها ليست بشرائط بل بمنزلتها فينافيه الاستدراك المذكور اذالموقوف
عليه الخارج شرط قطعا ولك ان تقول المراد هو الاول لكن عبارة المنزلة فى كلام
الشيخ اوهمت عدم التوقف فتوجه الاستدراك (**قوله** وظاهر كلام الاشعرى
ينفيه) يعنى ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر
كلام الاشعرى ينفى هذا الجنس وجوابنا السابق عما اورده المصنف
والشريف على الامام مبنى على هذا الظاهر ويمكن ان يحمل باطن كلامه
على اثبات التوقف فى البعض فى مثل توقف ايجاد البياض على ازالة السواد

(قوله لامؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى) ان كان المراد منه لامؤثر فى الوجود بمعنى انه لاموجد ولاخالق فى الحقيقة الا الله تعالى فهو بعينه مذهب الحنفية اوان كان لامؤثر فى الحقيقة اصلا فهو اقرب منه الى مذهب الاشاعرة (قوله وظاهر مذهب الاشعرى ينفيه) اشارة الى ان تحقيق مذهبه لاينفيه

(قوله وظاهر كلام الاشعرى ينفيه) اشار بقوله وظاهر الى جواز حمل استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم كون غيره تعالى مؤثرا فى شئ فعلى هذا لايكون كلام الاشعرى منافيا لتحقيق مذهب الحكماء على ماصرح به الامام فى المباحث المشرقية ولايرد على الامام مااورده صاحب المواقف من عدم صحة مذهبه مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولايرد عليه ايضا ما اورده الشريف قدس سره فى منافاة مذهبه لمذهب الاشعرى على مالايخفى

وقال الامام فى المباحث المشرقية الحق عندى انه لامانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف فى صدوره عن البارى تعالى

على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فحينئذ لاتحتاج فى دفع الايراد به على قاعدة الاشعرى الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم الازالة للايجاد من غير توقف عليها وذلك لايقدح فى جوابنا السابق لان اثبات التوقف فى بعض الممكنات المحتاج الى وجود الآخر او زواله لايوجب اثباته فى البواقى حتى يثبت توقف العلم على النظر ويثبت التوليد الذى ذكره الشريف بلامرية بل ايجاد العلم بالنتيجة لايتوقف على ايجاد النظر عند عامة الاشاعرة وليس مراده ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف فى جميع ما اثبته الحكماء فيه بان يحمل قوله ابتداء على نفى التأثير بالواسطة ليتحد المذهبان ويكون اشارة الى جواب آخر عما اورده المصنف والشريف بعد تسليم توقف العلم على النظر كما توهموا ههنا لان ذلك الحمل قول بلادليل بل مع الدليل على خلافه بناء على ان اثبات الاشتراط فى جميع ما اثبته الحكماء فيه يستلزم الدور او التسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعرى وايضا اذا توقف العلم على النظر فقد ثبت التوليد بين افعاله تعالى قطعا فكيف يكون جوابا عما اورده الشريف وكيف يقول به الاشعرى مع ابطاله التوليد رأسا وليس هذا القول منهم الاتفوه من غير شعور بمعناه نعم مدار حمل الباطن على ما ذكروه حمل قوله ابتداء على نفى التأثير بالواسطة كما استعمله الامام فيه فيما بعد لا على نفى مطلق الاشتراط لكنه لايستلزم القول بالاشتراط على وفق الحكماء وانما يصح ذلك فيما كان الفاعل موجبا فى افعاله لامختارا كما يقول به الاشعرى وسائر اهل الحق فلو سلمنا ان مراد الشارح ذلك كما يوهمه اشتغاله فى هذا الكتاب بتخليص الحكماء عن الورطة فذلك جواب مبنى على الباطل عند اهل السنة والجماعة قطعا (**قوله** وقال الامام الى آخره) غرضه من هذا الكلام امران احدهما تأييد ماذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان لامؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى وثانيهما الاشارة الى مدار الباطن من حمل قول الاشعرى ابتداء على ما استعمله فيه الامام (**قوله** لامانع الى آخره) اى لامانع فى كلام الفلاسفة عن حمل مرادهم على اسناد التأثير فى الكل اليه تعالى كما هو الظاهر لانه لرد من زعم ان فى كلامهم مانعا عن حمل مرادهم عليه بل مرادهم اسناد التأثير فى البعض الى الوسائط فلا يرد ماقيل ان كلام الامام لايؤيد ماذكره من تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه ظاهر قوله قلت هذا الى آخره لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض عليهم بانهم مع عدم المانع فى اصولهم عن اسناد التأثير فى الكل اليه تعالى اسندوا التأثير فى البعض الى الوسائط نعم بعد ذلك يرد على الشارح ان الامام غير جازم فى ان مرادهم ذلك

(قوله الحق عندى الخ) قد الطف بعض الفضلاء فى هذا المقام على الغاية حيث قال سبحان الله كيف يجرى الحق على لسانه واعجبنى جداً حسن هذا المقال

فلاجرم يكون وجوده فائضا عن البارى تعالى من غير شرط و منها مالايكفى امكانه بل لابد من حدوث امر قبله لتكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضية الى الامور اللاحقة وذلك انما تنتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن البارى تعالى وحدثت عنه ولاتأثير للوسائط اصلا فى الايجاد بل فى الاعداد قلت هذا هو ماذكرناه من انه هو تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لايخفى

بل يجوز لحمل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون جواز الحمل كناية عن الحمل لان كلام العقلاء يجب ان يؤول بقدر الامكان ويؤيده ماذكره الشيخ فى الشفاء وبهمنيار فى التحصيل (**قوله** فلا جرم يكون وجوده الى آخره) لايقال جميع القدماء الممكنة من العقول والفلكيات ومواد العناصر من قبيل القسم الاول عندهم فاما ان يصدر الكل دفعة وهو مخالف لاصلهم القائل بان الواحد لايصدر عنه الا الواحد او يصدر بعضها بشرط البعض الآخر كما سينقله عن ابى البركات البغدادى فيبطل قوله من غير شرط لانا نقول مراده من غير شرط حادث كما فى القسم الثانى بقرينة المقابلة فلاينافى اشتراطه بشرط ازلى بناء على اصلهم المذكور وعلى هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتى فى وجوده ان لايحتاج ايجاده الى شرط حادث لا الى شرط اصلا والا انحصر القسم الاول فى المعلول الاول ولو ادرج مابعد المعلول الاول فى القسم الثانى لم يصح قوله وذلك انما ينتظم الى آخره بل لم يصح قوله بل لابد من حدوث امر آخر قبله اللهم الا ان يعمم الحدوث من الذاتى ويقيد الانتظام بكونه فى الحوادث بمعنى ان ذلك التقريب انما ينتظم فى الحوادث بحركة سرمدية ولا يخفى بعده (**قوله** وذلك انما تنتظم الى آخره) اى حدوث امر قبل كل حادث انما ينتظم فى سلسلة المعدات الغير المتناهية ازلا وابدا بحركة سرمدية دورية لاستحالة الحركة المستقيمة الغير المتناهية لتناهى الابعاد (**قوله** بل فى الاعداد) يرد عليه ان الاستعداد المسمى بالقوة امر موجود عندهم يتفاوت بالقرب والبعد لا كالامكان الذاتى الغير المتفاوت فلو كان للوسائط تأثير فى الاعداد لكان لها تأثير فى ذلك الامر الموجود وهو مناف لما ادعاه بل عند ايجاد كل واسطة من تلك الوسائط المتعاقبة يزول الاستعداد الموجود فى مادة المستعد ويخلق فيها استعداد آخر اقرب من الزائل فايجاد تلك الاستعدادات المتعاقبة فى المادة والتأثير فيها ليس للوسائط بل له تعالى على تقدير اسناد الكل ولا مخلص الا بان يكون اضرابا عن لازم التأثير اى لامدخل لها فى الايجاد بل فى الاعداد الحاصل بها او بان يحمل على تقرير النفى كما ذهب اليه بعض النحاة اى لا تأثير لها لا فى الايجاد ولا فى الاعداد (**قوله** مبنى على مذهبهم) اذ الامام غير قائل بالحركة السرمدية بل مبطل لها فى كتبه فدل على ان مراده من قوله والحق عندى

(قوله انما تنتظم بحركة سرمدية الخ) اثبات الحركة السرمدية على ماذهب اليه الفلاسفة لايضر فى حدوث العالم بالمعنى المعتبر فيه عند الائمة وفقهاء الامة المعلوم من الشريعة كما مر (قوله مبنى على مذهبهم) واختيار منه لذلك فى هذا الكتاب وهو غير مناف لما هو الحق من حدوث العالم بجميع اجزائه واما كونه محض حكاية لمذهبهم ينافيه قوله والحق عندى والمقصود من النقل ان ظاهر مذهب الاشعرى غير مراد له وفائدته تأكيد عدم منافاة المذهب الرابع لاستناد جميع الممكنات ابتداء بمعنى نفى الخلق والايجاد عن سبحانه على ماهو مذهب الحنفية ويتضمن الاعتراض على المصنف فى جعله مذهبا رابعا وتخصيص الرازى بنسبته اليه

(قوله واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم) اى على مذهب الفلاسفة لاعلى المتكلمين القائلين بحدوث العالم اولا على ماهو الحق عنده من حدوثه لكن قوله الحق عندى الخ يأبى عن هذا كما لايخفى

والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال فى شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لاطريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لاالعلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم فى الحس والمهندسون انكروا افادته العلم فى الالهيات

الى آخره انه الحق عنده فى توجيه كلام الفلاسفة لانه الحق المعتقد عنده فيكون تأييدا لما ذكر وقد عرفت ما فيه من الضعف (**قوله** والسمنية ينكرون الى آخره) شروع فى ان مراد المصنف من هذا الكلام رد هذه الطوائف الثلاث بناء على ان الطائفة الاولى تنكر افادته مطلقا والثانية فى غير الهندسيات والحسابيات والثالثة كفايته فى الهيات خاصة بدون المعلم قال الامام لانزاع فى افادته الظن وانما النزاع فى افادته اليقين * والسمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى سومنات اسم صنم لهم وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لاطريق الى العلم سوى الحس كذا فى شرح المواقف ولهم فى هذا الانكار عشر شبهات مذكورة فى المفصلات لم يتعرض الشارح لشئ منها كما تعرض لتمسك الطائفتين الاخيرتين لعدم الاعتداد بمذهبهم لان افادته فى الهندسيات قطعى لاينكره عاقل ولذا عبروا عن ادلتهم بالشبه وعن ادلة الفريقين بالاحتجاج كما يظهر من المواقف (**قوله** اصلا) اى يقولون انه لايفيده اصلا لافى الالهيات ولافى الهندسيات ولافى غيرهما (**قوله** سوى الحس) والظاهر انهم ارادوا بالحس مايعم الحس الظاهرى والباطنى فان الفرح والالم الحاصلين للانسان معلوم لنفسه وجدانا وبداهة (**قوله** لعلهم يدعون ظن التناسخ) اشارة الى دفع مايرد عليهم من ان التناسخ عبارة عن مفارقة النفس عن بدن وتعلقها ببدن آخر ونفس النفس غير محسوسة فضلا عن تعلقها فيكون العلم به نظريا ثابتا بالنظر فان افاده النظر فقد ثبت نقيض مدعاهم والافلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب عنه بانهم لاينكرون افادة النظر الظن وانما ينكرون افادته اليقين فيختارون ان التناسخ نظرى يثبت بالنظر لكن الثابت به الظن لااليقين فلايثبت نقيض مدعاهم وفيه اشارة الى انهم يدعون الظن فى كل ماليس محسوسا كنفى افادة النظر اليقين ونفى الطريق اليه عن ماعدا الحس واثبات كون النفس جوهرا وراء الهيكل المحسوس لاعرضا كما يقتضيه القول بالتناسخ الا ان يجوزوا انتقال العرض من محل الى آخر وفى هذا الكلام ايماء الى القدح فيما اوردوا على جميع ادلة هذه الطائفة بل على كل مايحتج به لاثبات ان النظر لايفيد العلم من ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شئ من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم فى الجملة وان كان ضروريا يلزم اختلاف اكثر العقلاء فى البديهى وهو باطل قطعا وانما الجائز اختلاف القليل كالقادحين فى البديهيات وذلك القدح مما اشار اليه الشريف (**قوله** والمهندسون انكروا افادته العلم فى الالهيات الى آخره) المستفاد من شرح المقاصد انهم انكروه فى الالهيات والطبيعيات ولذا جعل ابعد الاشياء فى دليلهم عن مايعم السموات والارض

(قوله قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لاالعلم به الخ) قلت لعلهم يدعون ايضا ظن انحصار طريق العلم فى الحواس لاالعلم به لان الانحصار ليس محسوسا ايضا فهم كيف يجوزون كون غير المحسوس معلوما تدبر

(قوله والمهندسون انكروا افادة العلم فى الالهيات) دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة فلايقع فيها غلط

متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر او عرض مجرد اومادي

واحوالهما ويدل عليه ماقالوا ان النظر انما يفيد اليقين في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسعة متسقة لايقع فيها غلط فتخصيص الشارح بالالهيات اما لان الكلام فيها واما الحمل الاليهات على معنى يعم الطبيعيات بان يراد المباحث المتعلقة بالحكمة الالهية سواء كانت من مسائلها اومن مقدماتها والحكمة الالهية تتوقف على الحكمة الطبيعية (**قوله** بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته) اى اقربها اتصالا ومناسبة كما في شرح المقاصد اواولاها بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله كما في شرح المواقف لكن الثاني لاجل الاول وعلى التقديرين فحكمهم بافادته في الهندسيات والحسابيات قرينة واضحة على ان مرادهم من الاشياء غير موضوعي الهندسة والحساب اعني الكم والعدد من حيث احوالهما المبحوث عنهما فيهما اما على الثاني فظاهر لانهما اولى بان يكونا معلومين بحقيقتهما واحوالهما المذكورة مماعداها عندهم واما على الاول فلان المراد بالمناسبة هي المناسبة الموجبة للعلم بحقيقته واحواله ومدارها على كون الشيء محسوسا قريبا بحيث ينكشف حقيقته واحواله على الانسان كالمقدار اومنطبقا عليه مشاركا له في الحكم كالعدد لامحسوسا بعيدا كالارض بجملتها والافلاك ولاغير محسوس ولامشاركا له في الحكم كالمجردات والمراد بهوية الانسان الشخص المختص به الذي يعبر كل احد بقوله انا وذلك الشخص مختص بالانسان الجسم سواء كان عينه اوجزءه اوعرضا حالا فيه اوجوهرا مجردا متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وليس اضافتها الى الانسان ههنا من اضافة العام كيوم الاحد فانها انما تصح على القول بالهيكل (**قوله** وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر الى آخره) اى ومن حيث انها جوهر او عرض مجرد اومادي يعني انها غير متصورة بكنهها لا بداهة ولا بالنظر وكذا لم يحصل الجزم بانها من اى حقيقة لا بداهة ولا بالنظر اذ قد اختلف الاقوام في انها هذا الهيكل المحسوس اواجزاء لطيفة سارية فيه اوجزء لايتجزى في القلب اوجوهر مجرد متعلق به اوعرض هو المزاج الى غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار متدافعة متعارضة ولم يتقرر شيء منها سالما عن النقض والمعارضة وليس المراد انها غير معلومة الوجود ايضا فان وجودها بديهي لاخلاف فيه اصلا كما اشار اليه الشريف لايقال لاكلام ههنا يتعلق بالتصور وانما الكلام في ان النظر لايفيد التصديق اليقيني فلاوجه للتعرض للتصور بالكنه لانا نقول زعموا ان الحكم بان حقيقتها كذا فرع تصورها بكنهها كما هو دليلهم الاول وماذكره الشارح دليلهم الثاني المبني على ذلك الزعم وليس ذلك الزعم مستلزما لزعم ان الحكم عليها مطلقا فرع تصورها بالكنه وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم واورد على الشريف هناك بان وجودها ايضا غير معلوم

وقدتعارضت فيه الادلة والمناقضات ولم يستقر رشئ منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التى هى اقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيهـا بالاليق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لايخفى

عندهم واعجب من ذلك ان بعض الافاضل سلمه واجاب عن ايراده بان يقول لعل المستدل بالدليل الثانى غير المستدل بالدليل الاول ولم يدر ان التعرض بعدم التصور بالكنه فى الدليل الثانى مستدرك بلاطائل حينئذ (قوله وقدتعارضت الى آخره) معطوفة على قوله وهى غير معلومة عطف علة على المعلول اى اذقدتعارضت فى شانها الادلة والمناقضـات وذلك كناية عن كثرة الاختـلاف كمايدل عليه سياق كلامه وتلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكهنه وينكشف احواله على الانسان بحيث لايقع فيها اختلاف كثير ويزول القايل ويتقرر الامر على شئ وهو موضوع الهندسة والحسـاب والنظر يفيد اليقين فى هذا القسم وقسم بخلافه ولايفيده النظر فيـه لان الاقرب من هذا القسم هوية الانسـان وهى غير معلومة بالضرورة والا لما كثر فيها الخلاف وماتعارضت الادلة والاسئلة على وجه لم يرتفع اصلا ولم يتقرر الامر فى شئ من المذاهب قطعا مع بذل وسعهم فى تحقيقها ولذا فرع عليه عجزهم عن معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فعدم امكان معرفة حال الابعد منه بالطريق الاولى فلايرد النقض الآتى من الشارح بجريانه فى الهندسيات وعلم انه من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لاقيـاس فقهى كما اشار اليه الشريف اقول الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات والحسابيات فهم ايضـا يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس فقهى مفيد للظن (قوله قلت ضعف هذا الدليل لايخفى) لانه ممنوع بوجوه * اما اولا فلان عدم معلوميـة الهوية بالفعل ممنوع فضلا عن امتناع المعلومية لجواز ان تكون معلومة لبعضهم بالنظر وماذكرتم من كثرة الاختلاف لايستلزم عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك الانظار بل غاية ماتستلزمه ان تميز الصحيح من الفاسد مشكل ولا كلام فيه * واما ثانيا فلو سلمنا ان ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلانسـلم انه يلزم منه ان لايكون الابعد معلوما وانما يلزم ذلك لوكان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك والبعد لعسره وذلك ممنـوع اذقديكون الامر بالعكس كما يشـاهد فى البصر كما اشار اليه فى بعض النسخ حيث قال قريبا من عين المدرك بمعنى ذاته لكن فى العين ابهـام البصر واما ثالثا فلو سلمنا ان القرب يستلزم السهولة فلانسلم انه يلزم من عدم العلم بالاسهل عدم العلم بماليس بأسهل لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور مانع ليس فى غـيره ويتجه على الاول انه وان لم يستلزمه كثرة الخلاف لكن يستلزمه تعارض الادلة ويندفع بان المستلزم تعـارضها فى اعتقاد المستدل لافى زعم المعارض والتعارض الاول ممنوع وعلى الثانى انه انما يصح لوكان الاقرب بمعنى الاقرب اتصـالا

(قوله فماظنك باحوال الصانع وصفاته) قال السيد الشريف هذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لاالقياس الفقهى

(قوله فماظنك باحوال الصانع وصفاته) قال السيد الشريف قدس سره هذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهى كارى (قوله بالاليـق والاحرى) اى بذاته وصفاته وافعـاله

(قوله لايستلزم سهولة الخ) كما ان قرب المبصر الى البصر لايستلزم سهولة ابصاره بل يوجب عدمه (قوله فلا يلزم من عدم ادراكه الخ) لجواز اختصاص الاقرب بمانع عنه مع كون قربه مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضى لايوجب رفع المانع ويحصل ادراك الابعد ولو بعسر (قوله لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات) والحسابيات وهم لايقولون به وذلك لانه مدار الدليل على التنبيه بعدم حصول العلم بالهوية القريبة للانسان على عدم حصوله بما هو ابعد منه والالهيات

والهندسيات سيان فى كونهما ابعد للانسان من هويته ولا مدخل فيه لكثرة الخلاف وقلتها

لان كثرة الاختلاف لاتدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لايستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لايكون الابعد مدركا على ان هذا الدليل لوتم لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفة الله تعالى لاتحصل بدون المعلم

لا بمعنى الاولى بان يكون معلوما والمراد هو الثانى بدليل اثبات القرب لمسائل الهندسة والحساب ضرورة ان المسائل عقلية لاخارجية متصلة بالانسان ويندفع بانه مبنى على معنى الاتصال المحتمل وماذكرتم مدار التسليم وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قادح فى دليلهم الظنى والحق ان يقال الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات الكمال فيجوز ان لايكون الاول معلوما فى شئ والثانى معلوما فى الواجب تعالى ولك ان تحمل مراد الشارح على هذا (قوله على ان هذا الدليل) الذى هو عبارة عن ان عدم العلم باحوال ماهو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم باحوال ماهو ابعد منه (لوتم الى آخره) يعنى انه جار فى احوال الكم والعدد لانهما ابعد من الهوية ايضا فيلزم ان لايعلم الهندسيات والحسابيات بالنظر مع تخلف حكم المدعى عندكم ولا يقدح فى هذا الجريان قوله وقد تعارضت الادلة الى آخره لان ذلك القول دليل عدم العلم بالهوية لاجزء من الدليل مع ان جعله جزأ من الدليل مما لايدفع الجريان بل يؤكده ويقويه لان عدم العلم باحوال الاقرب بحيث وقع فيها الاختلاف الكثير وتعارض الادلة من غير سلامة شئ منها عن المنوع يستلزم عدم العلم باحوال الابعد بالاختلاف الاكثر والتعارض الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشئ يزداد الاختلاف ويشتد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جعله جزأ من الدليل يدفع الجريان قال لم ندرك وجه هذا الكلام فان الخلاف فى الهندسيات ليس مثل الخلاف فى الالهيات فان بعض المسائل الهندسية لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفى بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس فى هذه المثابة فى الكثرة انتهى نعم يتجه على الشارح ماقدمنا (قوله وذهب الاسماعيلية الى آخره) فرقة من الشيعة وسموا بالباطنية لزعمهم بان المنجى باطن

(قوله لان كثرة الخلاف لاتدل على عدم حصول العلم) لجواز ان يكون حاصلا بالنظر الصحيح من تلك الانظار ولم يثبت مماذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لايفيد العلم بل يثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا وفى الالهيات اشكل ولا نزاع فيه انما النزاع فى كون النظر الصحيح غير مفيد للعلم (قوله وكون الهوية قريبة من المدرك لايستلزم سهولة ادراكه) كما ان قرب المبصر من البصر لايستلزم سهولة ابصاره بل قد يوجب عسر ابصاره بل عدمه قال المتأملون ان عدم ادراكه تعالى لاجل كونه اقرب الينا (قوله فلا يلزم من عدم ادراكه ان لايكون الابعد مدركا) لجواز ان يكون عدم ادراك القريب لعروض مانع عن ادراكه مع كون قربه مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضى لايوجب دفع المانع ولايكون للابعد ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو بعسر هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام (قوله على ان هذا الدليل لوتم لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات) وذلك لان مدار هذا الدليل على ماهو التنبيه بالادنى على الاعلى فنقول ان اقرب الاشياء اليهم وهو هويتهم اذا لم يكن معلوما لهم وكانوا عاجزين عن معرفته فما ظنك بالهندسيات واحوالها التى هى ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره خفى على بعض الناظرين

الذی هوالامام المعصوم عندهم مستدلين بانالاختلاف فی معرفةالله تعالی اکثر من ان يحصی ولوكفی النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون فیالعلوم الضعيفة

الكتاب دون ظاهره ولذا سموهم بالملاحدة اذ الملحد هو من عدل عن دين الله تعالی وهم القائلون بان النظر وحده لايفيد اليقين فیالالهيات خاصة بل يحتاج النظر فیالافادة الی المعلم المعصوم المؤيد من عندالله تعالی واورد عليهم بان حصول اليقين حينئذ موقوف علیالعلم بصدق المعلم فان علم بقوله ايضا لزم الدور والافقد كفی النظر فيه عندكم وبانه لولم يكف النظر لاحتاج ذلك المعلم الی معلم آخر ويتسلسل واجابوا عنالاول بان المعلم يضع مقدمات يعلم العقل منها صدقه فلا دور ولا كفاية وعنالثانی بان النظر الغير الكافی نظر غير المعلم لانظر المعلم لكونه مؤيدا من عندالله تعالیولوسلم احتياجه ايضا الی معلم فيجوز انتهاء معلمه الی النبی عليهالسلام العالم بالوحی فلا تسلسل (**قوله** مستدلين بان الاختلاف فیمعرفة الله) ای فی معرفة ذاته وصفاته اكثر منان يحصی ای مماله ان يحصی كماقالوا فیقول ابنالحاجب لانها اما ان تدلالخ اومبنی علیتضمين معنی الابعدای ابعد من ان يحصی كثيراوهذه مقدمة استثنائية قدمت علیالشرطية منالقياس الاستثنائی وهو ان يقال لوكفی النظر فیالالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر فیمعرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل فكذا الملزوم واقول فيه بحث منوجهين الاول ان ارادوا ان كل مسئلة منالالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير فهو ممنوع فیوجوده تعالی اذقلما يجوز العقل ترجيح الممكن بنفسه الی جانب الوجود منغير مرجح هناك بل انما كثر الخلاف فی ان الواجب واحد اومتعدد وفی انه مجرد عن المادة لافی حيز ولا فیجهة اوجسم فیحيز وجهة الی غير ذلك وان ارادوا وقوع الخلاف الكثير فی مجموع المسائل فسلم لكن مابال النظر الصحيح فیانه لايفيد العلم بلا معلم فیمسئلة قل الخلاف فيها الثانی انكثرة الخلاف واقعة فیمسائل الطبيعيات ايضا فما باله انه يفيد العلم فیالطبيعيات بلامعلم معصوم دون الالهيات ويمكن دفع الاول بانهم يزعمون كثرة الخلاف فیكل مسئلة اويدعون بعض النظر الصحيح لايكفی فیمسئلة الهية كثر فيها الخلاف فیمقابلة قول اهلالحق كل نظر صحيح فیالقطعيات يفيده بلا معلم سواء فیالالهيات اوفیغيرها ويمكن دفع الثانی بان فیدليلهم هذا مقدمة مطوية هی كون الالهية اصعب العلوم وابعدها عن الحس والطبع بقرينة دليلهم الثانی (**قوله** وبان الناس يحتاجون فیالعلومالضعيفة) ای سهلة الحصول اذيكتفی فيها بادنی الظن الی المعلم فلأن يحتاجوا ای فوالله لأن يحتاجوا اليه فیاشكل العلوم التی لايكتفی فيها الا باليقين اولی بحالهم ای فيلزمهم ان يحتاجوا الی المعلم فیالالهيات التی هی اصعب العلوم تحصيلا بالطريق الاولی والتوكيد بالقسم وبالجملة الاسمية لرد منكری الاحتياج ويتجه علی دليلهم هذا انه بعدتمامه انما يدل علی الاحتياج الی مطلق المعلم لاالی المعلم المعين المعصوم فلايتم التقريب الاانهم

(زعموا)

كالنحو والصرف الى المعلم فلأن يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم اولى قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لوكان دليلا على عدم العلم به لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (فلا حاجة الى المعلم)

زعموا انحصار العالم بالالهيات فى امامهم المعصوم والمتعلم منه (**قوله** قلت هذا الى آخره) اى كل من كثرة الاختلاف والاحتياج فى العلوم الضعيفة الى المعلم انما يدل على عسر الحصول بدون المعلم لا على امتناع الحصول بدونه فهو جواب عن كلا الدليلين معا لا عن الثانى فقط كما وهم لان العلاوة الآتية المتعلقة بالاول يأباه ومآل الجواب عن الاول على مافى المواقف الى العسر ايضا فان حاصل الجواب الذى ذكره المصنف هناك اما عن دليلهم الاول فهو ان الخلاف لفساد بعض الانظار لا يستلزم عدم كفاية الصحيح منها بل غايته ان يستلزم صعوبة التميز بين صحيح النظر وفاسده وهى توجب عسر الحصول لا امتناعه واما عن دليلهم الثانى فهو ان الاحتياج الى المعلم ان كان بمعنى عسر الحصول بدون المعلم فمسلم وغير مفيد لمطلوبكم وان كان بمعنى الامتناع بدونه فممنوع اذقد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض المسائل الالهية لبعض الناس بلا معلم لايقال لا دليل فى كلامهم على ان مطلوبهم امتناع الحصول بل يكفيهم فى مقابلة اهل الحق دعوى ان لاشئ من النظر بمفيد له بلا معلم دائما على ان يكون قولهم لا يحصل بدون المعلم سالبة دائمة لا ضرورية موجبة لدعوى الامتناع لانا نقول نعم لكن مراد المجيب ان عدم الافادة بالفعل انما يكون مسلما اذا ثبت الامتناع فاذا لم يثبت فيجوز ان يقع الافادة بالفعل فلا اشكال (**قوله** على ان كثرة الاختلاف الى آخره) يعنى ان الدليل الاول جار فى محل النزاع الذى هو احتياج النظر الى المعلم فى الافادة اذقد كثر فيه الخلاف ايضا بين الفرق الاربع مع تخلف حكم المدعى عند المستدلين به لانهم يدعون العلم به ومقتضى جريان الدليل ان لا يحصل العلم به وفيه نظر اما اولا فلان الجريان ممنوع لما عرفت من المقدمة المطوية فى دليلهم المذكور بقرينة دليلهم الثانى واما ثانيا فلو سلم الجريان فالتخلف ممنوع سواء كان هذه المسئلة من مباحث النظر اومن الالهيات لكونه فى قوة ان يقال ان مباحث الذات والصفات لا تعلم بمجرد النظر بدون المعلم اما على الاول فلجواز ان يدعوا فيه الظن واما الثانى فلانهم لا يدعون ان اليقين المتعلق بهذا الحكم حصل بمجرد النظر بل مع المعلم اولا يدعون فيه اليقين بل الظن ايضا لانه ليس من ضروريات الدين وبهذا اندفع ماأورد عليهم بان العلم بهذا الحكم لوكان بديهيا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وان كان نظريا لزم اثباته بنظر مخصوص فيلزم التناقض ﴿ قال المصنف فلا حاجة الى المعلم ﴾ اى المعلم المعهود الذى يقول الملاحدة

لواحد منهم بذلك الشئ لكان الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم وعدمه دالا على عدم علمهم بالاحتياج اليه مع انهم قاطعون به

(قوله قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع) اى ماذكرنا من الاحتياج الى المعلم ووقوع الخلاف الكثير فى معرفة الله تعالى وعدم تميز النظر الصحيح عن فاسده لا يدل الا على عسر حصول هذه المعرفة وعدم افادة كل نظر هذه المعرفة الذى لا نزاع فيه ولا يدل على امتناع حصولها وعدم افادة الانظار الصحيحة اياها الذى هو المتنازع فيه (قوله لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به) يعنى انهم اختلفوا فى الاحتياج الى المعلم كما اختلفوا فى معرفة الله تعالى فلوكان اختلاف الناظرين الكثيرين فى شئ دالا على عدم العلم لواحد منهم بذلك الشئ كما قالوا فى معرفة الله تعالى كان الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم دالا على عدم علمهم بالاحتياج الى المعلم لكثرة مخالفتهم مع انهم قاطعون بكون المعلم محتاجا اليه فى المعارف الالهية هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام على مالا يخفى على ذوى الافهام

(قوله لانا نعلم ضرورة الخ) مبنى على ان افادة النظر معلومة بالضرورة وان كان نفس الافادة منقسمة الى ماهو بالضرورة كالشكل الاول والقياس الاستثنائى والى ماهو بالنظر كسائر الاشكال والاقيسة وكون العلم بالافادة ضروريا او نظريا لاينافى نظرية الافادة بنفسها اوضروريتها فان الافادة حصول العلم بالنتيجة من العلم بالمقدمات مثلا وهو يتفاوت الى ضرورى ونظرى يحصل منه بالفكر فجاز ان يكون الافادة بطريق النظر ويكون العلم بالافادة ضروريا وبالعكس ولايلزم منه الدور لامكان اثبات الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بنظر مخصوص ويكون العلم بافادته ضروريا مع نظرية الكلية وتوقف العلم بافادته على العلم بافادة الكلية غير مسلم نعم يستلزم العلم بالكلية العلم بالجزئية واما التوقيف فكلا والحكم السارى من الكلية الى افراد موضوعها بجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول هو الافادة دون الافادة بالنظر فلايلزم اثبات الشئ بنفسه وقد وقع فى هذا المقام فى المواقف وغيره من كتب الكلام خبط فى البيان وخلط للمرام لان صدر كلامهم كان مبنيا على كون المقدمة القائلة ان كل نظر صحيح مفيد نظرية ثم دل بيانهم الى المقدمة القائلة ان كل نظر صحيح مفيد بالنظر بمعنى ان افادته ثابتة بالنظر حتى لزم عليهم اثبات افادة النظر بافادة النظر فتمحلوا فى التفصى عنه بانا نثبت القضية الكلية بقضية شخصية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذالم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فاللازم اثبات حكم النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته فان الحكم وان كان بديهيا مشروط تصور الطرفين وتصور شئ من حيث كونه نظريا غير تصوره من حيث ذاته فنقول مثلا النتيجة فى نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لماهو (قطعا) حق قطعا وكل ما كان كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فانه لامعنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها النتيجة هذا كلامهم ومن البين انه انما يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر من ثبوت افادة كل نظر بالنظر فيحتاج الى تمحل الجواب بانا نثبت الكلية بشخصية ذات جهتين يكون من جهة مثبتا على بناء الفاعل ومن جهة اخرى مثبتا على بناء المفعول مع كونه غير تام لان الكلية لما تضمنت الحكم بان الشخصية لاتفيد الا بالنظر لايتصور افادتها بالضرورة وبغيرها والا لم تصدق الكلية

لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان للعالم مؤثرا سواء كان هناك معلم اولا

بالاحتياج اليه بقرينة ان هذا التفريع لردهم خاصة لان ردهم اهم من رد السمنية والمهندسين لان بطلان مذهبهما اظهر من بطلان مذهبهم فيجوز ان يلتبس على بعض القاصرين فيليق ان ينص على بطلانه ولك ان تحمله على مطلق المعلم ليحصل ردهم بابلغ وجه وهو الاوفق بسياق كلام الشارح فيما بعد ولايتجه عليه ان بعض المعارف كوجود الجنة والنار مما لاسبيل للعقل فيها بدون المعلم الذى هو صاحب الشرع لان المراد نفى الاحتياج الى المعلم فيما كان للعقل سبيل لان النزاع فيه والاحتياج الى المعلم فى مثل الجنة والنار ثابت وفاقا بين الفريقين مع ان الكلام فى المعارف الآلهية المتعلقة بالذات والصفات الا ان يقال التصديق بيوم الآخرة من ضروريات الدين فانهم (قوله لانا نعلم ضرورة الى آخره) الظاهر انه تعليل لنفى الاحتياج لالتفرعه ولزومه لما سبق فانه غير صحيح قطعا فيرد عليه ان التفريع يدل على ان دليله ماسبق من المصنف ولايصح تعليلان بدون العطف لاستلزامه توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى ولامخاص الا بان يكون تعليلا للجزء السلبى من الحصر فى الكلام السابق وانما أخره الى هذا المقام ليكون كلام المصنف مع هذا التنبيه اوالدليل معارضة لهم بعد منع دليلهم ونقضه كما هو الوجه المعتمد عند الاصحاب فى الرد عليهم على مافى المواقف وشرحه حيث قالا والمعتمد فى الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما فى الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة

وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لايفيد النجاة

قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر ومايقال من ان العالم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لايحصل بدون المعلم فمكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان اسهل اقول وفى دعوى الضرورة فى ان كل نظر صحيح مادة وصورة فى القطعيات هو وحده يفيد اليقين اشارة الى دفع ماأورده المخالفون على اهل الحق بان هذا الحكم الكلى لو ثبت عندكم يقينا فاما بداهة وهو باطل والا لم يختلف فيه العقلاء اوبالنظر فيكون اثبات النظر بالنظر وهو تناقض واجابوا عنه تارة باختيار البداهة بناء على جواز اختلاف قوم قليل فى البديهى كالقادحين فى البديهيات وتارة باختيار النظرية بناء على ان نظرية الحكم الكلى لاتوجب نظرية حكم كل جزئى لجواز ان يكون افادة البعض وحده بديهية كقولنا كل نظر صحيح فى القطعيات مستلزم للنتيجة قطعا وكل ماهو كذلك فهو وحده مفيد للعلم بها بداهة فان هذا القول مع قطع النظر عن كونه من افراد النظر يفيد اليقين بان كل نظر صحيح فى القطعيات هو وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودعوى المصنف الضرورة فى نتيجة هذا القول تدل على انه اختار الشق الاول كالامام الرازى لاالشق الثانى كامام الحرمين واما الشارح فلما لم يدع الضرورة فى الحكم الكلى بل فى قوله ان من علم ان العالم محدث الى آخره فيحتمل ان يختار فى دفع الايراد المذكور الشق الاول ويكون هذا القول منه تنبيها على ذلك الحكم الكلى البديهى على نحو قول الشريف هناك العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر ويحتمل ان يختار الشق الثانى ويكون هذا القول دليلا عليه بقى الكلام فى ان بداهة افادة هذا النظر الجزئى وامثاله من الجزئيات الكثيرة كيف تكون مفيدة للعلم بالحكم الكلى بداهة اوكسبا وماذلك الا من قبيل الاستقراء الناقص الذى لايفيد الا الظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم فى جزئيات كثيرة توجب فيضان الحكم الكلى فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا او فصلا له او خاصة له متماثلة الافراد كما فى كل نار حارة لافيما كان جنسا اوما فى حكمه مما كان افراده متجانسة كما فى كل حيوان يحرك الفك الاسفل غير التمساح لجواز ان ينضم الى الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه فصول موجبة لتحرك الفك الا على كالتمساح وصور الاقيسة الكاملة اى معلومة الانتاج لذواتها بداهة اوكسبا انواع حقيقية متماثلة الافراد لا اضافية متجانسة الافراد فمشاهدة افادة الجزئيات الكثيرة توجب فيضان العلم القطعى بالحكم الكلى بداهة اوكسبا فلا اشكال وبهذا يتبين مواقع الاستقراء الناقص (**قوله** وهم وان سلموا) لايخفى ان الظاهر منه انه ايراد على المصنف والاصحاب بان ذلك الوجه المعتمد لم يقع فى مقابلتهم لانهم لاينكرون حصول العلم بالنظر بدون المعلم بل يسلمونه وينكرون كون العلم الحاصل بمجرد النظر مفيدا للنجاة عن عذاب الآخرة ويقولون انما يفيد النجاة اذا اخذ من المعلم على نحو قول

(قوله وان سلموا حصول العلم بدون المعلم الخ) فان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح فى مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بنتائجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لايفيد النجاة فى الآخرة ولايكمل به الايمان فى الدنيا الى يرى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الاالله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه عليه السلام ما كان عليه السلام يقبل قولهم فماذكرنا من الدليل وهو قولنا لانا نعلم بالضرورة الخ لايصير حجة على هذا

مالم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقائد تجب ان يتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما (وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال) اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث

الاشاعرة انه لا يعتبر شرعا مالم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح في الرد عليهم ان يقال كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما لاما ذكروه وانت تعلم ان الحكم بانهم لا ينكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل الفن ذكروه على سبيل الاحتمال كما يستفاد من الشرح الجديد للتجريد بل هو تأويل ناقد المحصل اوعلى سبيل ان يكون مذهب بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا حصول العلم بدون المعلم وقالوا انه لا يفيد النجاة مالم يأخذ من المعلم قلنا الى آخره (**قوله** قلنا كفى بصاحب الشرع معلما الى آخره) والدليل القاطع على هذه الكفاية المتيقنة الاجماع القطعي المنعقد على كفاية المأخوذ منهما بلاحاجة الى معلم آخر معصوم مع ان ارشاد ذلك الامام ان كان باتصال اسانيده الى صاحب الشرع فليس اتصال اسانيد غيره اليه ادنى منه بل اعلى والا فيتوقف حصول الجزم بالنجاة على الجزم بعصمته ولا سبيل اليه لان عصمة الانبياء عليهم السلام انما ثبتت عند الناس بمعجزات باهرة فما ظنك بغيرهم بدون الخوارق ولو ادعوها لامامهم لوجب عليه ان يدعوا الخلق الى الحق باظهارها واللازم منتف بداهة فكذا الملزوم (قال المصنف وعلى ان للعالم صانعا) اى موجدا (قديما لم يزل) فى الماضى (ولا يزال) فى الآتى صفتان كاشفتان للقديم الاولى منهما لدفع الاحتمال البعيد الذى هو اطلاق القديم فى اللغة على معنى العتيق الذى لا يدرى اوله كالبناء القديم ولا يلزم منه القدم بالمعنى المراد فالاولى لما يزل الا ان يقال هو متعارف فى الازليه بان تحمل على سلب القضية المطلقة العامة لا على السالبة المطلقة وكذا قوله لا يزال متعارف فى الابدية لاجل ذلك فلذا اتى به للتنصيص على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ثم المراد ههنا الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان تستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم والا لاستغنى عن قوله ولا خالق سواه والاشارة الى ما ذكرنا قال ههنا او ينتهى الى محدث قديم دون ان يقول او يكون قديما وقال فيما بعد فلابد ان ينتهى الى الواجب ومن غفل عنه قال ما قال بل نقول واعم من ان يكون واحدا اومتعددا بناء على ان كون الممكنات او الحوادث سلسلة واحدة غير بديهى فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة ينتهى كل سلسلة منها الى واجب آخر ولذا احتيج بعد هذا الكلام الى نفى الخالق سواه والى نفى المثل والشريك ببرهان التوحيد (**قوله** واستدل القوم الى آخره) حاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين القاطعة وكل حادث له محدث اى موجد مغاير له وهذه الكبرى بديهية بمعونة بداهة امتناع ترجح الممكن

البعض (قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما) يعنى انا لو سلمنا ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة فى الآخرة مالم يؤخذ من الشرع والمعلم لكن لا نسلم الاحتياج فى هذا الاخذ الى المعلم الذى هو الامام المعصوم بل يكفى لهذا الاخذ المعلم الذى هو النبى عليه السلام صاحب الشرع والامام الذى هو القرآن المأخذ للاحكام والمعارف كلها

بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث (واجبا وجوده لذاته ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته) اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا

بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح وبداهة امتناع تأثير الشئ فى نفسه وليست تلك الكبرى نظرية كما زعمه المعتزلة فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا مغايرا له فذلك الصانع اما قديم او حادث لان الموجد للعالم الموجود لايكون معدوما بداهة والموجود منحصر فى القديم والحادث عقلا فان كان قديما ثبت المطلوب اعنى ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا فله موجد آخر بحكم الكبرى البديهية وننقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم الدور او التسلسل او انتهاء السلسلة الى موجد قديم والاولان محالان فثبت الثالث على تقدير حدوثه فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا قديما يستند اليه الحوادث اما ابتداء او بالواسطة والثابت بهذا الدليل هذا القدر واما كونه واجب الوجود بالذات فيثبت فيما بعد فظهر ان ماقيل لاتنحصر الشقوق فى الثلاثة المذكورة لجواز ان يكون الموجد معدوما او عينا او جزأ ولا بد لنفى كل منها من دليل ايضا حتى يتم المقصود توهم فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه معدوما او عينا باطل بداهة واحتمال كونه جزأ مندرج فى احتمال القديم او الحادث كما ان احتمال كونه كلا مندرج فى الحادث المستلزم للدور الباطل لان الكل متوقف على الجزء والحادث على علته الفاعلية فلو كان كلا موجدا لجزئه لزم الدور قطعا فالمنقدح باحتمال الجزء ليس هذا البرهان بل البرهان الذى سبق ذكره فى بحث الحدوث فالايراد عليه بذلك الاحتمال من اشتباه احد البرهانين بالآخر (**قوله** اذ لو لم يكن) اى ذلك الموجد القديم الذى ثبت من قبل واجبا بالذات لكان ممكنا بالذات لانحصار الموجود فى الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا وكلما كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى محدث والا لم يكن موجودا فضلا عن كونه موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما برجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح او بتأثير مؤثر فيه والاول محال بداهة والثانى محال مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لاشئ من الممكن بقديم وبالعكس فثبت الكبرى المذكورة فينتج من الاقترانى الشرطى ان ذلك الموجد القديم لو لم يكن واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى محدث واللازم محال من وجهين الاول كون القديم حادثا الثانى كون منتهى الحوادث كما ثبت من قبل غير منتهاها وكلاهما اجتماع النقيضين فظهر ان الفاء فى قوله فيحتاج الى محدث عاطفة على قوله فيكون حادثا للاشارة الى لزوم المحذور الثانى مع لزوم الاول والى ان هذا البرهان مبنى على ماعليه جمهور المتكلمين من ان علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا على الاختلاف بينهم لامجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض

(قوله فتعين الثالث) وهو الذى ينتهى الى محدث قديم فيكون لم يزل واما انه لايزال فلما تقرر عندهم ان كل ماثبت قدمه امتنع عدمه

(قوله لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم) لما ان علة الاحتياج عندهم هى الحدوث استقلالا او شرطا اوشطرا واورد عليهم بان الصفات الزائدة اما ان تكون واجبة فيلزم تعددالوجب واماان تكون حادثة واجيب عنه تارة بان الاحتياج عندهم على نحوين الاول احتياج فى الوجود من حيث هووهو احتياج الصفات القديمة ونسبتها الى الذات نسبة الضوء الى الشمس والثانى احتياج فى الوجود من حيث انه بعد العدم وهو وجود العالم ومافيه ونسبته الى الصانع نسبة البناء الى البناء واما يجعلون الحدوث علة لهذا النحو واما النحو الاول من الاحتياج فعلته الامكان واخرى بانها ليست آثاراً له تعالى وانما يمتنع عدمها لكونها لوازم مهيته سبحانه فكما ان ذاته غير مجعولة فكذلك لوازمها غير مجعولة الاترى ان لوازم المهية مجعولة بجعل المهية لابجعل آخر مستأنف فاذا كانت المهية غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة فلا تحتاج الى علة لعدم تساوى طرفى الوجود والعدم فلا تكون لها علة مرجحة ولا محوجة الى العلة وانت خبير بان جعل علة الاحتياج على قسمين مع كونه قولا محدثا لا برهان له يبطله البرهان القائم على ان علة الاحتياج هى الامكان

واما الجواب الثانى فهو اركمنه واشد سخافة فان لوازم المهية الواجبة لاشك انها ليست بواجبة فلابد ان تكون وجودها من اقتضاء مقتض والمقتضى بجعلها موجودة ثابتة للذات والمفروض انه لامقتضى غيره جل ذكره فهى موجودة باقتضائه ولامعنى لكونها آثارا له تعالى الا هذا فلابد من علة الاحتياج والحق ان صفاته تعالى واجبة بالذات فلاتحتاج الى علة ولا تستند الى جاعل ولا يلزم التعدد لكونها غير متغايرة ولامغايرة له ولازائدة عليه تعالى على الحقيقة لابمعنى الذى يتداول احداث الاشعرية (قوله)

فيكون حادثا لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم

المتكلمين وقد اشاره الى اثبات وجوب الوجود على هذا المذهب ايضا بقوله ولوجوز التأثير فى القديم وما قيل استدلاله بقوله لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم ينافى كون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث دون الامكان فانه لايتم الا باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر كما اعترف به البعض فليس بشىء لانه تام بمجرد ان يقال لو وجد القديم بتأثير مؤثر فيه فان كان معدوما قبل التأثير فيه لزم ان يكون حادثا والا لزم تحصيل الحاصل على ان النزاع بين الفريقين يرجع الى ان يقال الممكن الذى لايقتضى بذاته شيئا من الوجود والعدم ولايوجد الا لعلة خارجة هل يمكن ان يكون قديما اولا فاحتياج مطلق الممكن الى العلة لاجل امكانه مسلم بين الفريقين على ان يكون الممكن شاملا للافراد الممكنة والممتنعة وهى المقدمة التى يحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وانما النزاع بين الفريقين فى ان احتياج الممكن الى العلة لاجل حدوثه او لاجل امكانه على ان يكون الممكن منحصرا فى افراده الممكنة لاشاملا للممتنعة ايضا ولو سلم الكل فغاية الامر عدم تمام ذلك القول وذلك يوجب فساد المسلك لافساد البناء عليه اذ لا بأس فى ان يقال هذا الدليل مبنى على هذا الامر الفاسد كما لايخفى

(قوله فيكون حادثا) وانما احتيج الى هذا القول لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث وحده اومع الامكان شطرا او شرطا ولهذا علل حدوثه بكون القدم منافيا للتأثير بخلاف الدليل الثانى المشار اليه فى قوله ولوجوز التأثير فى القديم فلابد ان ينتهى الخ فان بناءه على كون علة الاحتياج الى العلة هى الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر انه لاوجه لما قيل انه لاحاجة لاثبات وجود الواجب الى قوله فيكون حادثا (قوله لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم) وذلك لان التأثير فى القديم ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل وهو محال عندهم واما الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون ان المحال تحصيل الحاصل الذى لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلا واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل فليس بمحال وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل

(قوله فيحتاج الى محدث) فان واجبا لذاته فهو المدعى فان كان ممكنا ننقل الكلام الى علة حدوثه وهلم جرا ولابد ان ينتهى الى الواجب بذاته لاستحالة الدور والتسلسل فقوله دفعا للدور والتسلسل على كلا التقديرين على ماينبئ عنه قوله ايضا فهذا اشارة الى مسلك الحدوث والثانى الى مسلك الامكان ولك ان تقول فلايكون منتهى المحدثات وهو خلف وبالجملة سواء جوزنا التأثير فى القديم ام لايلزم ان يكون مافرضناه صانعا للعالم من جملة العالم مع انتهاء السلسلة الى واجب الوجود الذى هو المدعى (قوله ولوجوز التأثير فى القديم)على ماذهب اليه الفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم بعض اجزاء العالم واعلم ان المتكلمين استدلوا اولا على حدوث العالم بجميع اجزائه بان ماسوى البارى تعالى اما اعراض اوجواهر فردات اواجسام ولارابع وكل منها حادث اما الاعراض فحدوث بعضها بالعيان كالحركة بعد السكون وبعضها بالبيان كما فى السكون السابق فان القدم ينافى العدم واما الاخيران فلانهما لايخلو عن الحوادث بل عن خصوص الحركة والسكون وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث لاستحالة قدم الحادث ثم بنوا على ذلك ثانيا اثبات الصانع القديم المحدث له وبينوا ذلك بانه ثبت حدوث العالم وكل حادث لابد له من محدث وليس ماوراء جميع الحوادث موجودا لاالقديم وجعلوا علة الاحتياج هى الحدوث وهو امر آنى فلزم عليهم استغناء الحادث عن المحدث بعد الوجود وعن هذا قالوا نسبة العالم الى الصانع نسبة البناء الى البانى والله سبحانه يقول والله الغنى وانتم الفقراء وايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى ولما كان هذا شنيعا جدا مخالفاً للشرع والعقل اضطروا الى القول بعدم بقاء الاعراض ليتمكنوا من القول بانه وان كان مستغنيا عن الصانع فى ذاته لكنه محتاج اليه فى اوصافه وايدوا ذلك بما وقع فى عبارة بعض الفقهاء فى مقام التعليل من قولهم لانه عرض لايبقى وانما كان مراده من التوصيف التخصيص لكون كلامه فى القسم الغير الباقى منه كالعلوم والادراكات والقصود والحركات لاالحكم الكلى بحيث يعم الطبيعة العرضية ولما ثبت وجود القديم فهو مختار فى فعله حى عالم قادر والا لزم قدم العالم وقد ثبت حدوثه ثم استدلوا على التوحيد ثالثا بانه لو تعددت الآلهة يمكن التخالف بينهما فى تمكن حركة زيد وسكونه فاما ان يقع مراد الجميع فيلزم اجتماع الضدين اولايقع شئ من المرادين فيلزم ارتفاع مثل الحركة والسكون مع عجزهما اوعجز احدهما وعلى هذا المنوال استدلالهم على المطالب فى كل وكلها واه على النهاية اما المسئلة الاولى فلان انحصار اجزاء العالم فى الثلاثة مبنى على نفى ما اثبته السلف واعاظم الائمة من غير اقامة بينة ونصب حجة بل مايقوم مقام الشبهة او ينبعث بالريبة ولاسلف لهم فى ذلك فان القول بجسمية الجواهر القدسية انما اخترعه النظام من قدماء المعتزلة وقد قام البرهان على بطلانه قياماً لامرد له ثم كون السكون من الاعراض مبنى على كونه امرا وجوديا مضافا للحركة كما ذهب اليه المتكلمون وعرفوه بانه كونان فى آنين فى مكان واحد فتوجه عليهم من ذلك اشكالات

فيحتاج الى محدث ولوجوز التأثير فى القديم فلابد ان ينتهى الى الواجب ايضا دفعا للدور

(قوله ولوجوز التأثير فى القديم) بان يقال فى دفع ماأورده جمهور المتكلمين لانسلم ان التأثير فى القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا بغير ذلك التحصيل والتأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلا به ازلا وابدا وتحقيقه ماذكره بعض المحققين من ان التأثير له معنيان احدهما معنى التأثير المستأنف وهو الاحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر ولايوجد هذا المعنى الا فى آن الحدوث وثانيهما معنى ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى كما يوجد حال الحدوث يوجد حال البقاء والا لكان وجود الحادث حال البقاء برجحان

(قوله فيحتاج الى محدث) فلايكون منتهى المحدثات وقد اثبتنا انها منتهاها هف (قوله ولوجوز التأثير فى القديم فلابد ان ينتهى الى الواجب ايضا) يعنى ان لنافى اثبات وجوب وجود الصانع القديم شيئين احدهما امتناع كون الصانع القديم ممكنا واثرا لشئ وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات الى ذلك الصانع القديم فلو قطعنا النظر عن الشئ الاول وجوزنا كون القديم اثرا على ماذهب اليه الحكماء اثبتنا ذلك بالشئ الثانى من غير حاجة الى الاول

= اوجبت عليهم التورط في المناقضات والتخبط خبط العشوات وانما وقعوا فيها لتمرنهم على انكار الحق ومعاداة الحكمة ومخاصمة العقل ومن البين كالاس والظاهر كالشمس ان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ليست من حصص الوجود المطلق والحق ان السكون عدم ملكة للحركة فمنافاة القدم للعدم لا يستلزم حدوثه كما ان وجود الحوادث كلها لا يستلزم حدوث الاعدام السابقة عليها ثم ان كان مرادهم حدوث جزئيات الحركة فهو لا يسمن ولا يغني من جوع وخصمهم لا ينكر ذلك وان كان حدوث الطبيعة المستمرة فليس لهم الى دعوى ذلك سبيل واما الكبرى فلا يكاد يتم لان عدم الخلو من الحوادث انما يستلزم الحدوث ان لوكان القدم عبارة عن الوجود في زمان معين بل القديم بالمعنى المتنازع فيه هو الموجود في ازمنة غير متناهية فان الخصم يقول ان الافلاك قديمة بمعنى انها موجودة في ازمنة غير متناهية متحركة على الدوام غير خالية عن الحركة في آن وقبل كل حركة حركات لا تتناهى وكذلك كلامهم في دعوى كل ماقدمه من الاجسام واما المسئلة الثانية فاحتياج الحادث الى محدث وكون علة الاحتياج هي الحدوث ليست ببرهنة ولا ضرورية فدعويهم غير مسموعة ولا معقولة وانما وقعوا في هذا الغلط بما رأوا في عبارة بعض الائمة من الفقهاء ان الانسان اذا نظر في نفسه اوفي غيره يجد آثارا لحدوث ظاهرة فيعلم انه لابدله من محدث وكلامه انما هو في ان الحدوث علة للعلم بالاحتياج الى العلة بدليل يفيده وهؤلاء جعلوه علة لنفس الاحتياج والعلم بالاحتياج ضروريا وليس الامر كذلك ومن جعل الامكان علة الاحتياج حصر المفهوم اولا الى ثلاثة حصراً عقلياً قطعيا فحصل له ان الممكن مالا يقتضي وجوده ولا عدمه وذلك القدر لا يعطي ان الممكن يحتاج الى العلة البتة فضم الى ذلك نفي الاولية الذاتية فاستفاد منه ان الممكن مايكون وجوده وعدمه مساويا ومن المعلوم بالضرورة ان المساوي بماهو مساو يحتاج في الرجحان الى غيره واني للمتكلمين مثل ذلك البيان بل كون الحدوث علة الاحتياج وكل مابنوا عليه باطل بالضرورة والممكن محتاج الى الواجب دائما وفي كل احواله واوصافه ومن كل جهة فعلية وحيثية وجودية ثم المستند الى الموجب القديم انما يلزم ان يكون قديما ان لوكان استناده عليه بالذات من غير واسطة واما المسئلة الثالثة فامكان التخالف ممنوع وكون الحركة والسكون في نفسهما امرا ممكنا لا يستلزم ذلك لم لا يجوز ان يكون مقتضى الذات الالهية التوافق لبراءتها عن الشرور والفساد فان قيل فان كفى قدرة كل منها يلزم التوارد والا فالعجز وهو محال قلت ممنوع وانما يلزم التوارد على تقدير كفاية كل منها لم لا يجوز ان يكون كل منها علة ناقصة يحصل من المجموع الكفاية واني يثبت لهم ان العجز والنقص ينافي الالوهية والقدم ووجوب الوجود ومتى فصلوه وباي دليل حصلوه وانما حاصل هذا الدليل بعد تلخيصه وتشييد مقدماته بالقواعد الحكمية والبراهين النظرية افادة التوحيد بحصر الخالقية على ماحمل عليه الشارح فيما سيجيء واما قوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فله بطون محكمة وظواهر متقنة واطوار تعلو عن آراء المتكلمين واهل الاهواء ونحن بحمد الله سبحانه نعتقد حدوث العالم بجميع اجزائه ووحدة صانعه وبارئه واتصافه بجميع صفات الكمال ونزاهته عن صفات المخلوقين في كل حال ونثبت ذلك بالبراهين العقلية والدلائل القاطعة النقلية لكن لا على الوجه الذي يتجمجم به اهل الكلام وعلى النحو الذي توهموه ولا تجري على الطريق الذي وردت به الشريعة ونطق به الكتاب والسنة ومضى عليه الجماعة من اعيان الصحابة واخيار التابعين واعلام الفقهاء والائمة الراسخين في العلم الراشدين ولا نعادي الحكماء واهل المعرفة ولا نخاصم العقل والحكمة ولا نرد ماشيدوه بالبرهان بمجرد العصبية والعدوان على ماهو ديدن اهل الكلام والمتفلسفة وانما شاع مقالتهم الفاغة مع تناهي وهنها وغاية ضعفها وآبائها عن الحق وبعدها عن الصحة لانهم اظهروها في معرض النصرة للحق واهله وطريقة السنة والجماعة والذب عنهم والتضال عن عقيدتهم وليسوا الا اصدقاء جهلة مضرتهم في الدين اكثر من مضرة العدو العاقل بل هم في الحقيقة اعداؤهم ولنا في مسئلة حدوث العالم ومايتعلق به اوبناسبه

الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو ضرورى البطلان بل لابد من ترجيح مرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير بالمعنى الاول قالوا يجوز ان يكون التأثير فى القديم من قبيل التأثير فى الحادث حال البقاء وعلى المعنى الثانى قول البيضاوى فى تفسير قوله تعالى ﴿ على كل شئ قدير ﴾ وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران يعنى ان مدلول الآية مشروطة عامة قائلة بان كل شئ مقدور اى حاصل بتأثير القدرة مادام شيئا وكما ان الحادث حال حدوثه شئ موجود فكذا حال بقائه شئ موجود ثم ان المراد لو جوز التأثير فى القديم ومنع الكبرى القائلة بانه كلما كان ممكنا كان حادثا نبدل تلك الكبرى بقولنا وكلما كان ممكنا كان منتهيا الى الواجب والا لدار او تسلسل فيثبت كونه واجب الوجود بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن الواقع الى العلة هو الامكان وهو مسلك المحققين من المتكلمين لا مسلك الحكماء فى اثبات الواجب لان مسلكهم ليس بحدوث العالم بل بحدوث حادث ما اذ لابد من الانتهاء الى الواجب ايضا لايقال التأثير فى القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا بناء على ماذكروه من ان القديم لايستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهورى المتكلمين والحكماء فكيف يجوزه المتكلمون فى هذا الدليل وكيف يكون البرهان المبنى على مسلك الامكان المستلزم لوجود الممكن القديم مسلك المتكلمين فى اثبات الواجب تعالى شانه لانا نقول هذا مبنى على ماسيجئ منه وصرح به شارح المقاصد من ان مسلك الحدوث غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة على الذات المستندة اليه بالايجاب لا بالاختيار بل لابد مع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هى الامكان الشامل للصفات القديمة والحوادث لا الحدوث المختص بالثانية وكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى صفاته الذاتية لاينافى كونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى افعاله بل هو فاعل مختار بالنسبة اليها قطعا ببراهين قاطعة دالة على انتهاء سلسلة الحوادث مطلقا التى لايصح صدور الحادث عن القديم الموجب بدونها فلا اشكال فى تجويز المتكلمين التأثير فى القديم بالمعنى الثانى ولا فى بناء برهانهم على مسلك الامكان واختيار مسلك الحدوث فى اثبات الصانع لايوجب اختيار فى اثبات وجوبه ايضا لانهما مطلبان متغايران على ان دليل اثبات الصانع يجوز ان يحمل على مسلك الامكان ايضا اذ قد لايكون تعليق الحكم على المشتق لعلية مبدأ الاشتقاق فيجوز ان يكون احتياج كل حادث الى محدث لاجل امكانه لا لاجل حدوثه والتعرض بالحدوث لاثبات الامكان ولك ان تحمل مراده ههنا على اثبات الواجب بمسلك الحكماء بتبديل كل من الصغرى والكبرى بل على اثباته بكل من المسلكين ولم يتعرض بدعوى امتناع العدم لانها لازمة لوجوب الوجود لزوما بينا فدليله دليلها

مقالة مفردة من نظر فيها نظر منصف متبصر تبين عنده ان البيان قد بلغ الامد الاقصى وهو غير مقصر وقد كشفت عنه الغطاء وميزت الصواب عن الخطاء بارع باهر غير عاجز كشفا لايحوم حوله منعط ولا حاجز والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وفضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

(قوله ووجوب الوجود عند المتكلمين الخ) لم يذهب احد من الفلاسفة ولا من المتكلمين الى ان وجود الواجب سبحانه وتعالى عما يصفون غير ذاته وانما احدثه المعروف بفخر الدين بن الخطيب الرازى من المتفلسفة ولم يمكنه نسبته الى الاشعرى لنصه على خلافه فنسبه الى جمهور المتكلمين وقرره مذهبا لهم فتلقاه منه اتباعه الاعلام وجروا على منهاجه وتعلق فى مناسجه كثير من الازكياء الاعلام الا من عصمه الله تعالى منهم وقليل ماهم وذلك انه نظر فى ادلة العلماء والحكماء فى اشتراك الوجود وحصلها وحكم بان الوجود شئ واحد فى الجميع على السواء ورأى ان وجود الممكنات عارض لمهيتها فاستفاد منه ان وجود الواجب ايضا عارض لمهيته زائد على ذاته وزعم انه ان لم يجعله عارضا لمهيته تعالى عنه لزمه اما ان لا يكون مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظى وكلاهما خاف عنده فلما تعلق ذلك على وهمه وظن ببطلان خلافه اضافه الى جمهور المتكلمين صونا لهم من ان ينتمى اليهم الجهالة ويغرى عليهم الغواية والضلالة على ماهو ديدنه فى كل ماوقع عليه من ورطات الغلط والخسارة ولم يدر ان الوجود يحمل بالتشكيك حملا

بالاشتقاق على افراده به اولى على ان يكون مقتضى ذاته بمعنى ان ذاته بذاته منشأ الانتزاع ومصداق الحمل ومناط الصدق ومطابق الحكم وعلى بعضها باقتضاء علة ماالذلك وبالاقدمية بان يكون اتصاف بعض افراده به علة لاتصاف بعضها ولا يقع بالاشتراك اللفظى كوقوع العين على معانيه ولا بالتواطى على السوية كوقوع الانسان على اشخاصه فالموجود يقع على ماتحته بمعنى واحد كما ذهب اليه اهل الحق ولا يلزم منه التساوى فى الحمل والصدق (قوله وطائفة من محققى المتكلمين الخ) وهو مذهب الائمة الحنفية ايضا على ماصرحوا به فى غير واحد من الكتب ومذهب الصوفية الصفية قال صدر الشريعة فى تعديل العلوم الوجوب بالذات تحقق الحقيقة فى نفسها بحيث تتنزه عن قابلية العدم والواجب لذاته مايجب ان يتحقق حقيقة بلا مدخل من شئ وقال فى موضع آخر ان مايتصور ان اقتضى ذاته الوجود فواجب او العدم فممتنع اولا فممكن ثم قال لكنا معاشر الحنفية لانقول هكذا لان الوجود غير زائد على الذات خصوصا فى الواجب ولاذات للمعدوم لاسيما الممتنع فكيف يقتضى بل نقول المفهوم ان كان له حقيقة يجب ان يتحقق بلا مدخل من الغير فواجب والا فان وجب عدمه بنفس المفهوم فممتنع والا فممكن انتهى كلامه

اوالتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققى المتكلمين

(قوله ووجوب الوجود عند المتكلمين الخ) اعلم اولا انهم اختلفوا فى ان وجود الموجود عين ذاته او ليس بعين ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب الاشعرى الى انه عين الذات فى الكل اى فى الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد فى الكل والحكماء الى انه عين الذات فى الواجب وزائد فى الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهى التى ينضم اليها الوجود والعدم فى الممكن ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما فى الواقع ليلزم ارتفاع النقيضين فيتجه على الاشعرى ان الممكن مايتساوى له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته من حيث هى هى ولا يمكن ذلك التساوى مع العينية او الجزئية بل لابد ان يكون كل من الوجود والعدم خارجا عن ماهيته مستفادا من العلة الخارجية وهذا قطعى لاريب فيه والجواب ان مراد الاشعرى من الذات هو الهوية بمعنى ليس فى الخارج هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى بل هوية واحدة هى هوية الوجود لا الماهية من حيث هى هى كما هى مراد الحكماء وانما ذهب اليه بناء على انكاره (الوجود)

(قوله ان يكون الذات علة تامة لوجوده) فان المعلول يجب عند تحقق علته التامة

الوجود الذهنى فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات فاما ان يعرضه فى الخارج وهو محال ضرورة ان ثبوت الشئ للشئ فى الخارج فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات موجودة قبل عروض الوجود لهـا فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان يعرضه فى الذهن وهو ايضـا محال اذ ليس للماهيات وجود ذهنى عنده فاذا لم يكن عارضا لها فى الخارج ولا فى الذهن فلا يكون وصفا زائدا فى نفس الامر فيكون عين الماهية الموجودة نعم لو قال بالوجود الذهنى اقال بزيادة الوجود ايضا فما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات فى الكل مع انكارهم الوجود الذهنى فلم يكن على بصيرة منهم وماذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مبنيا على انكار الوجود الذهنى لان المنكرين للوجـود الذهنى لاينكرون وجود الامور الاعتبارية فى نفس الامر فى ضمن الوجود التعقلى فمحل نظر ظاهر لان الوجود فى نفس الامر منحصر فى الوجود الخارجى والذهنى ليس له قسم آخر يسمى بالوجود العقلى دون الوجود الذهنى نعم يلزمهم القول بالوجود الذهنى من حيث لايشعرون او القول بعروض الوجود للماهيات فى الخارج كما لايخفى ثم القائلون بزيادة الوجود فى الكل او فى الممكن اختلفوا فى انه وصف حقيقى موجود فى الخـارج او اعتبارى لا وجود له الا فى الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى الاول ولايتجـه عليهم انه كان موجودا بوجود آخر زائد عليه ننقل الكلام اليه ويتسلسل الموجودات المترتبة الغير المتناهية والا لكان كل وجود واجبا بالذات لان لهم ان يختاروا الثانى ويقولوا وجود الوجود عين الوجود ولايلزم المحذور لان معنى الوجود الواجب بالذات انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفـاعل غير الذات ومعنى تحقق الوجود بنفسـه لا بوجود زائد عليه انه اذا حصـل للشئ اما من ذاته كما فى الواجب او من غـيره كما فى الممكن لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به فيكون المجعول نفس ماهيـة الوجود الخاص عندهم لا اتصـاف الماهية به ولكن يتجـه عليهم ان الموجود الخارجى لا يعرض المعدوم فى الخارج بداهة فيلزم عروضه للماهية فى الخارج وهو باطل لما عرفت ولذا ذهب الفـارابى وابن سينا وسائر المحققين من الحكماء والمتكلمين القائلين بالوجود الذهنى الى الثانى ولايعرض الماهية الا فى الذهن فيكون معقولا ثانيا وهو التحقيق كالوجود الذهنى فعـلى هذا يتجه على الاشعرى بعد ذلك ان عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود بحسب الخارجى لايقتضى ان يكون هوية الوجود فى الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ماصدق عليه احدهما عين ماصدق عليه الآخر لجواز صدق عدم الامتياز بان لايكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثـانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محمولا عليه مواطأة وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لاشك فى ان السواد موجود على

كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا

مافي شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد في الممكن اذا تقرر هذا فنقول مراده من المتكلمين ههنا جمهور المتكلمين لا اعم من الاشعري ولفظ العلة للدلالة على ان الوجود عندهم مغاير بالماهية للذات الموصوفة به لامتناع علية الشيء لنفسه ولا دلالة فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا في الخارج كما ذهب اليه اكثر المتكلمين لان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا كما صرح به في كتبه وصرح به المحققون (قوله كونه عين وجوده الخ) لا يخفى ان الضميرين عائدان الى الذات من حيث هي هي كما هي مراد المتكلمين ايضا اذ لا يمكنهم حمل الذات على الهوية التي هي الماهية المتشخصة الموجودة لانه يستلزم عروض الوجود للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد كون الذات من حيث هي عين الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود وامتناع الانفكاك كما يكون بطريق علية الذات يكون بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه بداهة ولذا قالوا على مذهب المتكلمين تصور الانفكاك ممكن والمتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور والمتصور كلاهما محال فهو اولى بوجوب الوجود فما قيل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين في الكل ان يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه غني عن البيان فمدفوع بما قدمنا من ان مراد القائلين بانه عين في الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية من حيث هي هي ذهنا وخارجا على ان المراد ههنا ذات الواجب وجوده المستغني عن الغير فلا اشكال وفي اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول به عاقل وفي حمل العينية على الوجوب تسامح لانها منشأ الوجوب لا عينه (قوله ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا) في هذا التحرير اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع بان ليس كل فرد من افراد الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وان كان سائر افراده قائمة بالغير ومعنى القيام بذاته ان لا يكون مختصا بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت وحاصله عند المتكلمين ان لا يحتاج الى محل يقومه لا الى موضوع فقط فانه مصطلح الحكماء القائلين بالهيولى والصورة الجوهرية الحالة فيها ليكون الصورة قائمة بذاتها بمعنى استغنائها عن الموضوع الذي هو محل العرض خاصة واذا كان الفرد الخاص قائما بذاته في الخارج يلزمه ان لا يكون منتزعا عن غيره قطعا فقوله غير منتزع عن غيره تصريح بما علم ضمنا للاشارة الى ان بعض افراد الوجود مخالف للبواقي في امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والبواقي قائمة بالغير وثانيهما ان ذلك الفرد موجود حقيقي غير منتزع

(قوله ومعنى ذلك) اي ليس معناه اتحادهما في المفهوم ولا حمل الوجود عليه بالحمل الاولي ضرورة ان الوجود امر اعتباري لا يتصور اتحاده بامر حقيقي فكيف بالقيوم الحق الواجب بالذات الغني المطلق

قائمـا بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من المـاهيات الموجودة فى بادى النظر امرا يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المعـدومات وهو الوجود المطلق وانمـا يتخصص فى الممكنات بالاضافة الى الماهيـة التى ينتزع منهـا كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهـذه الحيثية

عن الغير والبواقى امور اعتبارية منتزعة من الغير وهذا الكلام منه مبنى على ان المراد من الوجود معنى مبدأ الآثار الخارجية لا معنى الكون فى الاعيـان كما سيجئ وماقيل قوله قائما بذاته احتراز عن حصص الوجود كما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن افراده الحقيقية ففيـه انه ان حمل الوجود ههنـا على معنى المبدأ فذات الواجب فرد حقيقى للوجود بهذا المعنى عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل وايضـا افراده الحقيقية فى الممكنات هى الحصص من الكون اعنى الاكوان المخصوصة القائمة بهـا فيخرج الكل بالقيد الاول وان حمله على معنى الكون فمع انه خلاف ما يرتضيه الشـارح ليس فى الواجب حصة منه عند الشـارح والا لم يكن النزاع بين الحكماء والمتكلمين معنويا لان مراد الحكماء ان يكون الذات عين معروض الحصة ومراد المتكلمين زيادة تلك الحصة فلا نزاع حقيقة وايضا انما يصح ذلك لو كان للوجود بمعنى الكون فى الاعيان افراد حقيقية وراء الحصص منه فى الممكنات ولا سبيل الى اثباتها كما ذكره المصنف وغيره من المحققين وغرض الشـارح ههنا وفى حاشية التجريد جعل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع جميع ما اوردوه وذلك لا يتيسر الا بان لا يكون فى الواجب حصة من الكون فى الواقع وان افراده الحقيقية فى الممكنات هى تلك الحصص لا امور اخر وراءهـا ويدل على ذلك ما ذكره فى حاشيـة التجريد كما سننقله (**قوله** وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة) اى الماهيات التى يترتب عليها الآثار الخارجية فى بادى النظر اى قبل التأمل والتوجه الى دليل العينية فى الواجب فلا يرد ان وجود الموجود قد يكون نظريا فلا ينتزع عنه الوجود فى بادى النظر على ان المراد من الماهيات الموجودة الماهيـات المعلومة الوجود بداهة اوكسبا اذ لا يمكن انتزاع الوجود عن الماهيـات المجهولة الوجود اذ المراد ان العقل بضرب من التخيل يفصل الماهية الموجودة الى ماهيـة ووجود ويصفها به بان يقول تلك الماهية موجودة فى الخـارج على ان يكون الوجود المنتزع فى بادى النظر زائدا فى الكل ولذا قال (امرا يشترك الجميع فيـه وبه) اى بثبوت ذلك الامر المشـترك (تمتاز) تلك الموجودات (عن المعدومات) التى لم يثبت ذلك الامر لها (وهو) اى ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات (الوجود المطلق) بمعنى الكون فى الاعيان المشترك فى بادى النظر (وانما يتخصص فى الممكنات) اى انما يكون فردا خاصا فيها (بالاضافة الى الماهيات التى ينتزع) ذلك الوجود المطلق (منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية) اى بحيث ينتزع منهـا

(قوله وتفصيل ذلك) حاصله ان انتزاع الوجود عن كل موجود واتحاد المفهوم المنتزع من الجميع يعطى وحدة المنشـأ فيصدق الوجود بالاشتقاق على هذا المنشـأ بالذات على ان يكون مصداق الحمل ومطابق الحكم ومنـاط الصدق ذاته بذاته من غير اعتبار امر خارج عنـه وملاحظة حيثية زائدة عليه فهذا المنشأ هو الواجب الوجود ويصدق مفهوم الموجود على سائر الموجودات من حيث الاستناد اليه على ان يكون الحيثية تعليلية لا تقييدية وبالجملة ليس فى الواقع الا نفس الشئ وذاته فالعقـل بضرب من التحليل ينتزع عنـه الوجود ويحمل عليه الموجود فهناك امور ثلاثة الاول الوجود المنتزع اى صيرورة المهية فى ظرف ما لا امر ينضم فى الخارج اوفى الذهن بل هو امر اعتبارى لا وجود له الا فى ظرف الملاحظة ورتبة الحكاية ولا فرد له سوى الحصص الحاصلة بالاضافة الى الموجودات والثانى المنتزع عنـه وهو نفس الاشياء وربما اطلق عليـه اسم الوجود والثالث منشأ الانتزاع وهو فى الواجب عين ذاته وفى الممكن حيثية اسـتناده بالمعنى الذى مر

مستند الى وجود يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق

الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة لها الممتازة بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة (مستند الى وجود) خاص بمعنى مبدأ الآثار (يكون تخصصه) اى كونه فردا خاصا ممتازا عن جميع ماعداه من افراد الوجود المطلق (بسلب الاضافة الى غيره) اى بالتجرد عن الاضافة (وهو الوجود الحق الواجب لذاته) وحاصل كلامه ان العقل فى بادى النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون فى الاعيان وزعم ان لكل حصة منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه فى الواقع فان ذاته تقوم مقام الحصة فى كونه مبدأ الآثار الخارجية فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى مبدأ الآثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى الكون فى الاعيان ولك ان تحمل مراده من الوجود المطلق على معنى مبدأ الآثار الخارجية المشترك فى الواقع بين الكل لا فى مجرد بادى النظر فافهم وفى هذا التفصيل اشارة الى امور * الاول ان الوجود المطلق مفهوم انتزاعى ومعقول ثان كما ذهب اليه المحققون لا معقول اول كما زعمه اكثر المتكلمين * الثانى ان الوجود المطلق مشترك معنوى يتخصص بالاضافات لا مشترك لفظى كما زعمه الاشعرى * الثالث ان الامتياز بين وجود الممكن ووجود الواجب بعارض الاضافة والتجرد عنها وبين وجودات الممكنات بعوارض الاضافات المخصوصة لا بعوارض الاضافات المخصوصة فى الكل كما زعمه الامام الرازى واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف مقتضاها فى افرادها حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل ولا يتخصص الا بعوارض الاضافات المخصوصة وكل مفهوم لا يتخصص افراده الا بالعوارض فهو طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف مقتضاها فى افرادها فاما ان يقتضى العروض او اللاعروض او لا يقتضى شيئا منهما والثالث محال والا لاحتياج الواجب فى وجوده الى امر منفصل وكذا الثانى محال والا لكان وجود الممكنات غير عارض فتعين الاول فيكون زائدا فى الكل وحاصل الجواب عنه ان الوجودات الخاصة حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى اقسام الممكن والعرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك الثلج ونور هذا السراج وذاك السراج وليس كذلك والانصاف ان ماذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق فى وجود الواجب والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما فى وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا كذا فى شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون الوجود المطلق كليا مشككا بين افراده فيكون عرضيا لافراده بناء على ان لا تشكيك فى الذوات والذاتيات واذا كان عرضا عاما لها كان تلك الافراد المتباينة الآثار مختلفة الحقائق لكن الحصر فى قول

الشارح وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة الخ يدل على ان وجود الممكنات متماثلة متفقة الحقيقة فلا احتمال للاختلاف في الحقيقة في مثل وجود الجوهر والعرض عنده كما قال شارح المقاصد فلقائل ان يقول فحينئذ يلزم ان يكون الوجود المطلق طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده التي هي وجودات الممكنات مع ان شموله للواجب المخالف لها بالحقيقة يبطل كونه طبيعة نوعية بالقياس اليها والجواب ان الوجود المطلق الشامل للكل مفسر بمبدأ الآثار الخارجية وهو الكلي المشكك بين وجود الواجب ووجود الممكن عندالتحقيق لامفسر بالكون في الاعيان فانه غير مشترك بين الكل في التحقيق وان كان مشتركا في بادي النظر اذلا حصة منه في الواجب فليكن بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة الى وجودات الممكنات نعم يتجه عليه وعلى شارح المقاصد ان وجود الانسان ووجود الفرس يترتب عليهما آثار متباينة فكيف يكونان متماثلين متفقين في الحقيقةالنوعية * الرابع ان لانزاع لاحد في كون الوجود المطلق زائدا في الكل *الخامس ان بيان استناد وجود الممكنات الى ذلك الوجود الخاص المتخصص بالتجرد عن الاضافة تصريحا بانه مبدأ الممكنات فيكون ذلك الفرد وجودا وموجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم ان مجرد كونه وجودا لايقتضي كونه موجودا في الخارج فان وجودات الممكنات امور اعتبارية لاوجودلها في الخارج في التحقيق مع كون كل منها وجودا خاصا على ان التخصص بسلب الاضافة الى الغير يقتضي كونه موجودا خارجيا قائما بذاته كما لايخفى على اولى النهى فافهم هذا المقام (**قوله** والبرهان يدل الخ) لايخفى ان الظاهر ان يقول والبرهان يدل على ان تخصصه في الواجب اي كونه فردا خاصا في الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته الا انه قصد الاشارة الى ذلك البرهان الذي ذكره في كتبه من ان كل مايغاير الشيء بالماهية فثبوته له يحتاج الى علة تجعله ثابتاله بداهة فكل موجود بوجواد زائد عليه كالممكنات فلا بدله من علة تجعل الوجود الزائدله وتلك العلة في الممكنات غيرها ولايكون في الواجب غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة بداهة فلو كانت ذاته مفيدا لوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود كما سيشير اليه هذا ومن توهم ان مراده من البرهان ههنا البرهان السابق في اثبات الواجب اعترض عليه بان البرهان المذكور انما يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى ذات لايحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده عين ذاته اوزائدا عليه لاعلى استناده الى الاول بخصوصه واعتراضه وارد على نفسه لاعلى الشارح (**قوله** مستند الى وجود) اي الى خاص بمعنى مبدأ الآثار الخارجية الذي هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون في الاعيان ولفظ الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان ومجاز في معنى المبدأ من باب ذكر الخاص وارادة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار

الواجب لذاته*فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهى فلاشك فى انه ليس عين الواجب ولاعين شئ من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظيا*قلت المراد به ماهو مبدأ انتزاع هذا المفهوم

الخارجية بدون العكس لجواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات الصرف من غير ان يتصف بفرد من افراد الكون فى الواقع (**قوله** فان قلت ان اريد الى آخره) منشأ هذا السؤال ماقدمنا من كون الوجود حقيقة فى معنى الكون فى الاعيان مع توهم انه يجب ان يحمل الوجود فى محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين على معناه الحقيقى ولذاتعرض فى الشق الثانى بالمعنى المصطلح عندهم ومورده كون القول بالعينية حقامع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوى فان حاصل السؤال اما بطلان القول بعينية الوجود للواجب او بطلان القول بكون النزاع معنويا لانه اما ان يراد بالوجود الذى ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود المطلق المشترك المفسر بالكون فى الاعيان واما ان يراد معنى آخر مصطلح بينهم فان اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك اوبكون حصة منه عين ذات الواجب ظاهر البطلان ضرورة ان شيئا منهما ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودت لانهما معنيان مصدريان قائمان بالغير ومن الامور الاعتبارية فكيف يكونان عين ذات الموجود الخارجى القائم بذاته مع ان الاول يستلزم كون حقيقته تعالى امورا متعددة مقارنة للممكنات كما فى شرح المواقف وان اريد الثانى فالقول بكون النزاع بين الفريقين معنويا باطل لان مراد المتكلمين زيادة الحصص من ذلك المعنى المشترك اوزيادة نفس المشترك فى الكل فيكون النزاع لفظيا وانما حملنا مراده فى الشق الاول على اعم من الحصص لانه صرح بكون ذات الواجب عين الوجود الخاص المتخصص بسلب الاضافة الى الغير فالاقتصار ههنا على المعنى المشترك كما وقع من البعض قصور (**قوله** قلت المراد الى آخره) جواب باختيار شق ثالث يعنى لا شك ان الوجود المصطلح عندهم هو معنى الكون فى الاعيان بل مطلق الكون سواء فى الاعيان او فى الاذهان بناء على القول بالوجود الذهنى لا معنى آخر لكنهم لم يريدوا فى قولهم ان الوجود عين الذات فى الواجب معنى الكون ولا معنى آخر مصطلح فيما بينهم بل ارادوا مبدأ الآثار الخارجية او مطلق الآثار وذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى المفسر بالكون وذكر مايدل على المعنى المصدرى وارادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم كما فى قولهم صفات الله تعالى عين الذات اذالمراد الآثار التى تترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب فى الواجب تعالى على الذات لاعلى صفة زائدة عليه كما فينا فكذا مرادهم ههنا الآثار التى تترتب على صفة الوجو فينا تترتب فى الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا فمعنى

(قوله فلاشك فى انه ليس عين الخ) ممنوع بل معنى كونه عينه ان يكون الذات بذاته بدون اعتبار امر آخر منشأ للانتزاع ومصداقا للحمل بالاشتقاق ومعنى كونه غيره ان لايكون كذلك بل باعتبار امر آخر وحيثية زائدة على الذات لان المعتبر فى المسائل العلوم الحمل بالمواطاة والمنشأ غير صالح لذلك الحمل الا ان الشارح اخذ بالحاصل

(قوله فان قلت ان اريد بالوجود) اى ان اريد بالوجود الذى هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المتصور بالبداهة المسمى بالوجود اتفاقا فلاشك ان هذا المعنى المشترك بين جميع الموجودات لا يصلح ان يكون عين الشئ منها فضلا عن الواجب وان اريد به معنى آخر اصطلح الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا فى الواجب وكون ذات الواجب علة تامة له ولا يدعون عدم كون غير هذا المعنى عينا للواجب

قولهم هذا ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجيــة عين ذات الواجب ولاشك
ان مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعــالى مواطأة وان لم يحمل عليــه
كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقــال ان الواجب فرد خاص من الوجود
المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجيــة قال فى حاشـية التجريد بعدما نقل اقوال
الحكماء اقول فتلخص مما نقلناه ومما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقــة
الواجب عندهم هى الوجود البحت القــائم بذاته المعرى فى ذاته عن جميع القيود
والاعتبــارات الغريبــة فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر
بذاته اعنى بذلك ان مصداق الحمل فى جميع صفاته هويته البسـيطة التى لا كثرة
فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود
المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود
فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثيــة لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك ثم قال
فان قلت ان كان معنى الموجود ماقام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا
لاستحالة قيام الشئ بنفسه حقيقة والالكان تابعا ومتبوعا لنفســه وهذا فاســد
بل يكون موجودا بسبب عروض حصــة من الوجود المطلق له فلا يكون بينــه
وبين الممكنات فرق وان كان معناه ماهو اعم من يكون نفس الوجود كان الوجودات
العارضة ايضــا موجودة اذ لافرق بين الوجودات كلها فى كونهــا وجودا قلت
معنى الموجود ماقام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف
بالموصوف او على طريق قيام ذات الشئ بذاته الذى مرجعه عدم القيــام بغيره
وكون اطلاق القيــام على هذا المعنى مجازا لايستلزم كون اطلاق الموجود عليه
مجازا ثم لو فرض كونه مجازا فى عرف اللغــة فهم لايتحاشــون عن ذلك بل قال
الشيخان ابو نصر وابو على فى تعليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ
مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شئ موضوع فيه الوجود امابافتضائه او باقتضاء
غيره ثم ذكر هناك وفى مواضع اخر من تلك الحاشية تحقيق هذا المقام وحاصله
ان صدق الحمل قديكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ اشتقاق المحمول فى الواقع
كما فى قولنــا الشمس مضيئة فان صدق حمل المضئ على الشمس بسبب اتصافهــا
بالضوء الزائد على ذاتهــا وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع كما فى قولنا الضوء
مضئ فانه مضئ بذاته لابسبب اتصافه بضوء آخر قائم بالضوء الاول الموضوع
بل الضوء الذى تضمنه المحمول منتزع من ذات الموضوع فهو عين ذات الموضوع
لا امر زائد عليه فاذا قلنا الممكن موجود بمعنى كائن فى الاعيان فصدق الموجود
عليه بسبب اتصــافه بحصة من الكون المطلق مكتســبة من الفاعل لا بخصوصية
ذاته من حيث هى هى واذا قلنــا الواجب موجود بذلك المعنى فليس صدقــه
بسبب اتصــافه بحصة من الكون ايضــا كما زعمه المتكلمون للبرهان المشار اليــه

بخصوصيـة الواجب من حيث هى هى فالوجود الذى تضمنـه المحمول عين
ذات الواجب ومنتزع منهـا كما فى الضوء مضئ بخلاف قولنـا الممكن موجود
فانه من قبيـل الشمس مضيئة واذا لم يكن هنـاك حصة من الكون زائدة على
ذات الواجب فى الواقع فالوجود الذى تضمنـه المحمول على الواجب ينصرف
من معنى الكون الى معنى مبدأ الآثار الخارجيـة الصادق فى الواقع على ذات
الواجب وعلى الاكوان المخصوصـة القائمة بالممكنـات وكذا المراد فى قولهم
صفات الله تعـالى عين ذاته والا فكيف يقول عاقل بكون الامور المتغـايرة
مفهوما وماهيـة عين ذات شئ وانما يقول الآثار المترتبة على تلك الامور مترتبة
على ذات الواجب وليس هنـاك حصص زائدة من تلك الماهيـات المتخالفـة
فى الواقع فقد اتضح امور * الاول ان انتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان يدور
على معنى مبدأ الآثار الخارجية وجودا وعدما ضرورة انه مهما وجد هذا المعنى ينتزع
العقل منه الوجود المطلق ومهما لم يوجد فيه كما فى المعدومات لم ينتزع فان كان مبدأ
الآثار عين الذات انتزعه من مجرد الذات وان كان وصفـا زائدا على الذات انتزعه
من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لا من مجرد الذات فالحكماء وطائفة من المحققين
يقولون بان مبدأ الانتزاع الذى هو مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب لا وصف
زائد عليـه والمتكلمون يقولون ان ذلك المبدأ وصف زائد عليـه لا عين الذات
فعلى هذا التحرير يكون النزاع بين الفريقين معنويا * الثـانى ان المراد ماصدق
عليـه الوجود لا نفس مفهوم الوجود المطلق الصـادق على ذات الواجب
وسائر الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات فلا يرد ما اوردوا من ان الوجود بديهى
فلو كان عين ذات الواجب لكان حقيقته تعالى ايضا بديهية معلومة لكل احد واللازم
باطل وحاصل الدفع ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لجميع الوجودات الخاصة
بدليل التشكيك ولا يلزم من بداهة العرض العام بداهة حقائق الافراد المندرجة فيه *
الثالث الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض عام لافراده الحقيقية التى
هى الوجودات الخـاصة وهى ذات الواجب والاكوان المخصوصة القـائمة بالممكنات
اعنى الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيـان لا لامور اخر وراء تلك
الحصص فى الممكنات فلا حاجة الى اثبات تلك الامور مع كون اثباتهـا دونه خرط
القتاد كما احتاج اليه من قال فى مذهب الحكماء ان هناك فى الممكن ثلاثة امور ماهيـة
وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد
وفى الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون الخـارجى
عارضة لذلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائدا فى الممكن وعينا فى الواجب على
ما اشار اليـه فى المواقف وشرحه مع ان فيه مافيه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون
فى الاعيان فلا يكون هو ولا ماصدق عليـه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدأ

فهو كما يعرض ذات الواجب عارض للاكوان الخارجية لامعروض لها وايضا على تقدير
تحقق حصة من الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة نعم
للوجود بمعنى المبدأ حصص عارضة لذات الواجب والاكوان الخارجية العارضة
للممكنات كهذا المبدأ وذاك المبدأ وانه بالنسبة الى تلك الحصص نوع لما قال اهل
المعقول كل كلى نوع لما تحته من الحصص لكنه لاينافى كونه عرضا عاما بالنسبة الى
معروضات تلك الحصص كما ان الماشى نوع بالنسبة الى هذا الماشى وذاك الماشى وهومع
ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات تلك الحصص كزيد وذاك الفرس لايقال فقد
ثبت للواجب حصة من الوجود بمعنى المبدأ وان لم يثبت له حصة من الوجود بمعنى الكون
فليكن مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة على ذات الواجب ولاشبهة فيه لانا نقول
لاشبهة فى ان مرادهم زيادة وصف قائم بالذات غير محمول عليه مواطاة وتلك الحصة
محمولة عليه مواطأة على انه لاشك فى ان مرادهم زيادة وصف يصدق عليه مبدأ
الآثار وحصص المبدأ لايصدق عليها مبدأ الآثار لان مبدأ الآثار بمعنى سبب الآثار
وسبب الآثار متقدم على صدور الآثار من الماهية الموجودة وتلك الحصص متأخرة
عن الصدور وهذا كما ان مفهوم الماشى والحصص منه ليست بماشية وانما الماشى معروضات
هذه المفهومات فافهم* الرابع ان الوجود المطلق انما ينتزع عما يتصف به فى بادى النظر
وذلك المتصف هو الماهية لاحصة من الكون فهو منتزع عن الماهيات لكنه فى الواجب
منتزع عن الماهية بلا واسطة شىء آخر وفى الممكنات بواسطة عروض الحصص من الكون
الخارجي اعنى بواسطة الاكوان المخصوصة العارضة لها فمن توهم انه فى الممكنات
منتزع عن انفس تلك الحصص اعترض عليه ان هذا الكلام مناف لما سبق منه حيث
جعله منتزعا من الماهيات الموجودة واعتراضه مردود على نفسه لان مبدأ الانتزاع
لايجب ان يكون منتزعا عنه وانما يكون كذلك حيث يكون ذلك المبدأ عين الذات*
الخامس ان حاصل معنى قولنا الشىء موجود فى الخارج بمعنى كائن فى الاعيان هو انه
بحيث يصح ان ينتزع منه الوجود المطلق سواء انتزع منه بالفعل اولا وحاصله ان فيه مبدأ
الآثار الخارجية سواء كان ذلك المبدأ عين ذاته بان لايكون له ماهية كلية بل هوية بسيطة
تعينت بذاتها كما قالوا فى حقيقة الواجب اووصفا زائدا على ذاته بان يكون له ماهية كلية
جعلها الفاعل متشخصة متعينة وذلك التعين والتشخص عين الوجود الخاص عند
تحقيق الشارح فى تلك الحاشية فيكون وجود الخاص حالة زائدة على ذات الممكن
مكتسبة من الفاعل ويكون تلك الحالة سببا لانتزاع الوجود المطلق عن الماهية
الموصوفة بها وتلك الحالة عبارة عن الكون المخصوص فى الاعيان فيكون حصة من الوجود
بل المطلق بمعنى الكون فى الاعيان وليست بعارضة للماهيات فى الخارج لما سبق
بل فى الذهن فقط لكونها من المعقولات الثانية كالوجود المطلق ولايقدح فيه كون
بعض افرادها موجودا خارجيا لانه يتصف بهما فى وجوده الذهنى فقط كمفهوم

البديهى وهو فى الواجب تعالى ذاته بذاته وفى الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ

الجزئى واشار بقوله فى الحاشية بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود الى اندفاع مايخالج فى الاوهام من انه لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا فى الذهن فقط لزم ان لا يكون الموجود الخارجى الذى لم يحصل فى ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجى وذلك ظاهر البطلان وحاصل الاندفاع على ما اشار فى تلك الحاشية ان ليس معنى قولنا ان الوجود عارض فى الذهن فقط انه عارض عروض الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الموجود بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود وتلك الحيثية ثابتة للموجود وان لم يلاحظه العقل ابدا نعم لقائل ان يقول ثبوت تلك الحيثية فى الواقع اما فى الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثانى فى الخارج وهو باطل او فى الذهن فيعود المحذور ولا مخلص الا بما اختاره فى كتبه من كون المجعول نفس الماهية كما ذهب اليه الاشراقية لا وجودها كما ذهب اليه جمهور المشائية فاثر الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل آخر يجعلها انسانا اوموجودا فمتى لاحظه العقل ينتزع منه الوجود وقد صرح به ذيل مانقلناه حيث قال نعم مصداق حمل الموجود على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته فمراده من اثر الفاعل فى قوله وفى الممكنات اثر الفاعل اما نفس الماهية المجعولة ان حمل على الاثر بلا واسطة او حصة من الكون الخارجى ان حمل على الاثر بالواسطة فمن قال ان مراده الوجود الخاص بناء على ان الماهيات ليست بمجعولة بل المجعول وجودها فقد غفل عما ذكرنا (**قوله** وهو فى الواجب تعالى ذاته بذاته الى آخره) فيه اشارة الى تحرير التحرير بان المراد من كون مبدأ الانتزاع عين الذات كون الذات بذاته مبدأ له (قوله فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين الى آخره) اقول لما كان الجواب السابق اثباتا لدعوى ان النزاع بين الفريقين معنوى بتحرير ان مراد الحكماء وطائفة من المحققين من ان الوجود مبدأ انتزاع هذا المفهوم المشترك البديهى وكان بناؤه على ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم لا يكون الا مبدأ الآثار سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات مأخوذا معتبرا معها فاورد هذا السائل بانه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين تكون بذاتها مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ايضا اما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع اعم من الوجودات الخاصة ومن علتها ومنشأها كما قيل واما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع

اللفظى بين الموجودات مطلقا وان كانت تقييدية فهو ينصر القول المنقول عن الكاشى من ان وجود الممكنات معنى واحد مشترك بالاشتراك المعنوى واما وجود الواجب والممكن فالاشتراك بينهما من حيث اللفظ فحسب قلت قد سبق من التحقيق مايفيدك ان منشأ انتزاع الوجود فى الحقيقة مطلقا هو الواجب ليس الا

(قوله وهو فى الواجب ذاته بذاته) اى لا الاثر المعلول لذاته ولا الذات بسبب تأثيرها فيه كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا (قوله وفى الممكنات اثر الفاعل) قال الشارح رحمه الله فى حاشية الشرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل متصف بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وقال ايضا ان الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول اعنى الوجود

فى الممكنات ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته (قوله لما كانت الذات علة للوجود يكون (وان) ذاته بذاته مبدأ) اى يكون الذات بذاته كذلك لا بسبب الفاعل ولا بسبب حيثية مكتسبة من الغير كما فى الممكنات

(قوله استدلوا على بطلان هذا المذهب الخ) فكيف يتصور عدم بقاء النزاع يعني انما لا يبقى النزاع بين الفريقين اذا صح كون المهية علة للوجود الذي هو امر وراء الذات ومصداق للحمل ومطابق للحكم وحصل اتفاقهم عليه وليس كذلك لان القائلين بالعينية يستدلون على بطلانه والمنكرون لها لا يعترفون به والاستحالة التي كشف عنها الاستدلال غير منحصرة على خلاف لزوم العينية بل هي مترددة بين لزوم الايجاد من غير وجود اولزوم الدور او التسلسل اوالانتهاء الى وجود هو عينه فالقول بكون الذات علة للوجود لا يستلزم القول بعينية في اصل الجواب منع لزوم القول بكون الذات بذاته مبدأ الانتزاع مفهوم الوجود من القول بكون الذات علة للوجود ومن هذا تبين بطلان ماقيل ان استدلالهم بهذا الوجه لايدل على انه لايلزم عليهم القول بالعينية فان قيل الوجود ليس الا مايكون مبدأ للآثار فلو كانت الذات علة للوجود ﴿ ٢٤٣ ﴾ يكون مبدأ للاثر الذي هو العلية للوجود فيكون عينه قلت

لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى النزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل حاكمة

وان كان خاصا بالوجودات الخاصة التي هي افراد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الا ان الذات لما كانت علة لوجودها الخاص كانت مبدأ لاثرها الذي هو وجودها الخاص المعلول فتكون موجودة ومبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها بواسطة وجودها اللازم لها ولا ينافيه قوله بذاته في زعم السائل بمعنى ان لايكون الذات مبدأ الانتزاع بواسطة وجود زائد مكتسب من الغير كما في الممكنات وان كانت مبدأ بواسطة وجود زائد تقتضيه الذات واذا كانت الذات مبدأ الانتزاع بذاته على مذهبهم ايضا لم يبق نزاع بين الفريقين لان جهور المتكلمين يوافقون القائلين بالعينية في ان الذات بذاتها مبدأ الانتزاع فظهر ان منشأ السؤال اما تعميم مبدأ الانتزاع من علة الوجود الخاص وان لم تكن تلك العلة موجودة بوجود هو عينها اوزائد عليها واما جعل تلك العلة موجودة لكونها مبدأ الاثر مع تعميم قوله بذاته مما كان مبدأ للانتزاع بواسطة وجود زائد لازم للذات لامكتسب من الغير ومورده دعوى ان بين الفريقين نزاعا معنويا على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القلب ومتضمنة لمنع النقض الراجع الى منع الملازمة القائلة بانه كلما كان مراد القائلين بالعينية ان الوجود بمعنى مبدأ انتزاع الوجود المطلق عين الذات كان النزاع بين الفريقين معنويا من غير محذور آخر (**قوله** قلت القائلون بالعينية) اي بهذا المعنى وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل جوابه انه عارض المعارضة المذكورة اولا بانه لو لم يكن بين

نعم لكن الكلام في ارتفاع النزاع بين الفريقين واني هو مما ذكرت وانما اللازم منه ان القائلين بالغيرية لزمهم العينية وهم لا يشعرون وماقيل ان الوجود ليس من آثار ذات الواجب وليس هو علة له لانه لما وجب اتصافه بالوجود لم يحتج الى علة تفيده اصلا قول بين البطلان ظاهر الفساد فانه لما فرض الوجود امرا زائدا على الذات مغايرا له فبأي شيء لزم على الذات ولا يتصور ان يكون السبب في ذلك امرا خارجا فتعين ان يكون السبب المقتضي له الذات نعم من فسر الواجب بقوله ما يقتضي ذاته وجوده

(قوله قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب) فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة للوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدأ لانتزاع الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات وهو الوجود والقائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فمعنى كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقته الى كون الذات المغاير بوجوده الخاص بذاته وبكونه علة مبدأ لانتزاع ذلك الوجود وهذا ليس من كون الذات مبدأ بذاته لانتزاع الوجود على ماصرح به الشارح بقوله فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبما بيناه ظهر بطلان ماقيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود غايته ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق

الفريقين نزاع معنوى لما استدل القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب جمهور المتكلمين لكنهم استدلوا على بطلان هذا المذهب بان الذات التى كانت علة ومبدأ لاثر وجودها اما ان لاتكون موجودة بوجود هو عينها اوزائد عليها فيلزم ان تكون العلة الموجدة ومبدأ الاثر معدومة فى مرتبة الايجاد والافادة وهو باطل بداهة والا لانسد باب اثبات الصانع واما ان تكون موجودة بوجود هو عينها فيلزم ان يكون بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائدا كما هو مذهبهم فيلزم التناقض واما ان يكون موجودة بوجود زائد فننقل الكلام الى ذلك الوجود الذى هو شرط الايجاد والافادة فان كان عين الوجود المعلول لزم الدور وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على بعض اوينتهى الى وجود هو عينها فيلزم التناقض ولو قطعنا النظر عن لزوم التسلسل او التناقض يلزم ان يتعدد وجود شيء واحد وهو بديهى البطلان واشار فى ضمن هذه المعارضة ثانيا الى اثبات الملازمة الممنوعة بان كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنه لايصح على هذا المذهب اى بان يكون الذات علة للوجود فى الواقع والالكانت علة له فى الواقع وكلما كانت علة له فى الواقع يلزم احد المفاسد المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع لايصح بهذا الطريق اى بطريق العلية بل بطريق العينية وليس هناك طريق ثالث مصحح للمبدئية الذاتية على هذا المذهب فثبت انه كلما كان مراد القائلين بالعينية كون الذات بذاته عين الوجود بمعنى مبدأ الانتزاع كان النزاع بين الفريقين معنويا وفى هذا الاستدلال اشارة الى البرهان المشار اليه فيما سبق وبعد ذلك يظهر ان معنى قوله بذاته فى قوله وهو فى الواجب ذاته بذاته ان ذاته تعالى مبدأ لذلك الانتزاع بذاته لابواسطة وجود زائد اصلا لامكتسبا من الغير ولا معلولا للذات وبهذا البيان اندفع ماتحيروا فى تطبيق هذا الجواب للسؤال واندفع ما اورد عليه من ان ماذكره فى مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين لامثبت للنزاع المعنوى بين الفريقين وماقيل فى دفعه ان المراد من الجواب ان الانتزاع عن الذات بمدخلية العلية للوجود لايفيد كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع والمراد ذلك ففيه ان انتزاع الوجود المطلق فى الكل ليس الابواسطة العلية ومبدئية الآثار ولو عند القائلين بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد من الجواب انه لو كان الذات بذاته مبدأ للانتزاع لانتزعه المستدلون على بطلان مذهبهم عن الذات لكنهم لم ينتزعوه منها وقالوا لو كان الذات من حيث هى هى علة للوجود يلزم كون الموجد معدوما وانت خبير بان عدم انتزاع الخصماء لايكون دليلا على عدم انتزاع اهل المذهب نعم يرد على الشارح ان ماذكره انما يفيد ان الذات بذاته لايكون مبدأ الانتزاع فى الواقع لانه لايكون كذلك عند اهل المذهب وان كان باطلا فى نفسه والنزاع المعنوى يدور على الثانى لا على الاول

والممتنع بما يقتضى ذاته عدمه لايجب حمل كلامه على اثبات المقتضى للاثر والاثر المقتضى له بل يكون المعنى ان الذات بذاته منشأ الانتزاع ومصحح الحمل لائق لم لايجوز ان يقتضى وجود الواجب بذاته ثبوته للذات وارتباطه به لان ذلك لايتصور على تقدير ان يكون الوجود الذى به الموجودية امرا اعتباريا زائدا على الذات مغايرا له وهو واضح بين لاخفاء فيه اصلا

المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل بوجه آخر على بطلان مقصد الخصم لاعتقاد انه غير ما ذهب اليه نفسه

بان الشيء مالم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلوكان الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايراله نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البداهة حاكمة

ولا مخلص الا بان يكون الجواب مبنيا على تحرير التحرير بان المراد ان يكون الذات بذاته مبدأ للانتزاع في الواقع لا مبدأ ولو في الزعم (**قوله** بان الشيء مالم يوجد لم يوجد) الاولى ان يقول بان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة كما قال بعض المحققين لوجهين * الاول ان ماذكره بحسب الظاهر مخصوص بماذهب اليه اكثر المتكلمين من كون الوجود موجودا خارجيا مع ان البعض الآخر ذهب الى كونه امرا اعتباريا ووصفا ذهنيا ولايشمله في الظاهر الثاني ان الايجاد متبادر في الفعل الاختياري لا في الاقتضاء والايجاب المراد ههنا بخلاف افادة الوجود الا ان مرادهم من الايجاد ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون الوجود المفاد للغير اولنفس المفيد ولذا اورد الامام على هذا الحكم انه بديهي في افادة الوجود للغير وممنوع في افادة الوجود لنفسه حيث قال لم لايجوز ان تكون الماهية من حيث هي هي علة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التي هي علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود وكالذاتيات التي هي علل مقومة للماهية وكالماهية بالنسبة الى لوازمها فان الكل علل متقدمة على معلولاتها بالذات لا بالوجود واجاب عنه المحقق الطوسي وارتضاه المحققون بان مفيد الوجود مطلقا موجود بداهة وقياس الفاعل على القابل فاسد مع الفارق لان القابل لابد ان يلاحظ خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل والفاعل لابد ان يلاحظ موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا قياسه على الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها اذلا يجب تقدمها على معلولاتها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجيء من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض كذا في شرح المقاصد ولقائل ان يقول كون الذات فاعلا للوجود في الخارج انما يصح اذا كان الوجود موجودا خارجيا كما ذهب اكثر المتكلمين واما اذا كان وصفا اعتباريا زائدا ومبدأ لانتزاع الوجود المطلق في الكل الا انه في الواجب مقتضى الذات وفي الممكن اثر الفاعل فلا اذ الوجود على هذا يكون معقولا ثانيا عارضا في العقل فقط والجواب ان معنى افادة الوجود الخارجي جعل المتصف به موجودا خارجيا اي جعل الماهية بحيث لولاحظها العقل لانتزع منها كونا في الاعيان فلوجعل الماهية نفسها موجودا خارجيا كانت فاعلة في الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجي للبداهة المذكورة وتلخيص الكلام ان ذلك الوصف الاعتباري ان لم يكن موجودا في نفس الامر كان الوجود عين الذات والافلا بدله من علة موجودة في نفس الامر

(قوله الشيء لايكون له الا وجود واحد) وهم جعلوا وجود الواجب امرا زائدا على ذاته قائما به والواجب متصفا به اتصافا انضماميا فلو كان وجوده نفس ذاته ايضا لزم ان يكون للشيء الواحد وجودان فهم وان لزمهم العينية لايقولون بها فلا يلزم الاتفاق (قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه الخ) يشير الى شبهات هذا الذي اخترع القول بزيادة وجود الواجب بالذات الغني المطلق وافسد عقائد الاكثرين من اتباعه وتقول الباطل وسفه الحق فمنهـا ان الوجود مشترك فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض على المهية اواللا عروض فيتسـاوى فيهما الواجب والممكن اولا يقتضي شيئا منهما فيلزم الاحتياج الى سبب مغاير يجعل وجود احدهما مجردا والآخر عارضا ومنها ان الوجود اولى التصور وذات الواجب ممتنع التصور فكيف يتحدان لان دليلهم الذي عليه يقولون وبه يصـولون في ان وجـود الممكن زائد على ماهيته هو قولهم انا نعقل مهية المثلث مع الشك في وجوده والمعقول غير المشكوك ومنهـا ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفهـا في الحقيقة ومابه الاشتراك غير مابه الاختلاف ومنها ان مبدأ الممكنات اما هو الوجود وحده فيلزم ان يكون كل وجـود مبدأ لجميع الممكنـات او مـع التجرد فيلزم تركب الواجب اوبشرط التجرد فيلزم جـواز كون كل وجود مبدأ للممكنات الا ان تخلف الحكم لانتفاء الشرط ومعلوم ان علية الشيء لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا لانتفاء الشرط ومنها ان الواجب اما نفس الكون في الاعيان فيلزم تعدد الواجب لان وجود زيد غير وجود عمرو اومع التجرد فيلزم (كان) تركب الواجب من امر عدمي او بشرط التجرد فيلزم ان لايكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون في الاعيان ولا يعقل الوجود بدون الكون فان كان داخلا لزم التركب او خارجا لزم الزيادة ومنها ان الوجود طبيعة نوعية لايجوز تخالف

بان الشيء لايكون له الا وجود واحـد فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لايتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فايقن ذلك بالتأمل الصادق (ولاخالق سواه) جوهرا كان المخلوق اوعرضا للادلة النقلية كقوله

للبـداهة فان كان وجود تلك العـلة عين وجود المعلول لزم الدور والا لزم التسلسل وتعـدد وجود شيء واحد والكل محـال وبهـذا اندفع ما اورده العلامة التفتـازاني في شرح المقاصد وظهر فسـاد ماقاله بعض الازكياء ونقـله بعض المحشين ههنا من ان الحق ان المتكلمين القائلين بكون ذاته تعالى مفيدة لوجوده يلزمهم القول بالعينية من حيث لايشعرون لان الوجود عند اكثر المتكلمين موجود في الخارج وزائد على الذات فيه وعند بعضهم وصف اعتباري زائد في الكل بحسب نفس الامر وان لم يكن زائدا في الخارج (**قوله** ينكشف كثير من الشبه) ههنا وفي كون الصفات عين الذات وقد اشرنا الى بعض ماههنا والى وجه انكشافها وبقي بعد ابحاث اخر وانما اطنبنا الكلام في هذا المقـام لانه معركة عظيمة بين الاعلام وقد حققه الشارح بحيث يندفع الاوهام ولايتضح مرامه الا ببسط الكلام (قال المصنف ولاخالق سواه) عطف على خبر ان فالمعنى اجمعوا على ان صانعا قديما واجب الوجود للعالم وعلى انه لاخالق سواه ومتصف بصفات الكمال منزه عن سمات النقص ثم الخالق المنفي اعم من ان يكون خالقا بالاستقلال او بالاشتراك ففيه رد لمذهب الاستاذ والمعتزلة كما ان فيـه ردا لمشهور الحكماء من كون العقول خالقة للعقل والاجسـام الفلكية والعنصرية واعراضها وان لم يرتضـه الشـارح بل للمشركين والطبيعيين ولذا عمم الشـارح المخلوق من الجوهر والعرض (**قوله** للادلة النقلية) التي هي العمدة والعقلية لايعتد بها الا بعد تأيدها بالنقلية ولذا قدمها ومدار الاستدلال بالآية الاولى ان الشيء المستغرق بمعنى الموجود عند اهل الشرع فيشمل كل ممكن موجود جوهرا

(قوله وبهـذا التقرير ينكشف كثير من الشبه) منها ما اورده في اكثر كتبه ان معنى الموجود ان كان ماقام به الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجوب كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة ايضا اذ لافرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا ووجه انكشافه من هذا التقرير ظاهر

مقتضاهاعنه اعنى العروض ووجه ذلك الانكشاف ان الوجود المشترك العارض المعلوم التصور هو الوجود بالمعنى المصدرى اعنى صيرورة المهية فى ظرف ما والذى يقال ان عين الواجب هو منشأ الانتزاع لذلك المفهوم البديهى وكذا ينكشف مااورد ان معنى الوجود ان كان ماقام به الوجود لم يكن وجود الواجب عينه وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة وذلك لان معنى الموجود مايصدق عليه هذا المفهوم وينتزع عنه الوجود والمنشأ والمصداق فى الواجب نفس ذاته وفى الممكن ذاته بحيثية مكتسبة من جاعله والحق ان منشأ الانتزاع ليس الا الواجب (قوله خالق كل شىء فاعبدوه) وانما يصح الاستدلال بهاتين الآيتين على ماحققناه من ان الاحكام الشرعية

كلها تثبت بالشرع من غير لزوم الدور وعلى ان العام قطعى الدلالة

تعالى لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه * وهل من خالق غير الله * قال امام الحرمين فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين مايتعلق به قدرة العبد و بين مالا يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض

كان اوعرضا واستثناء الواجب منه عقلا لاينافى كونه قطعيا فى الباقى كما تقرر فى الاصول ولو فرض انه بمعنى مايخبر عنه موجودا كان اومعدوما فيستثنى منه الواجب والممتنع وسائر المعدومات عقلا ومداره بالآية الثانية انكار كل خالق سوى الله تعالى لان الاستفهام للانكار وكلمة من استغراقية فى الآية الثانية نافية لمذهب الاستاذ فافهم (**قوله** قال امام الحرمين الى آخره) بيان لمدعى المصنف من كون الحكم مجمعا عليه اواثبات للمدعى بالاجماع كما قيل وفيه مافيه (**قوله** من غير فرق الى آخره) بان مايتعلق بقدرة العبد ليس مخلوقا له تعالى بل للعبد بل جعلوا الكل مخلوقا له تعالى وانما هذا الفرق وقع من الذين بعدهم وهم المعتزلة المبتدعون فى الاعتقاد التابعون لاهوائهم ومايميل اليه نفوسهم من الحكم بعقولهم وترك النصوص فنى هذا القيد اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وماقيل معناه انهم سكتوا عن البحث عن قدرة العبد بسلبها عن العبد بالكلية اوباثباتها مع سلب التأثير عنها مطلقا اواستقلالا فهو حمل الكلام على مالايدل عليه وان كان البحث المذكور حادثا بعد السلف فى الواقع (**قوله** وقال حجة الاسلام الامام الغزالى لمابطل الجبر المحض) وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لايتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وبقيد المحض احترز عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعرى على ماتعرف بالضرورة بان يقال لوكان العبد مجبورا فى جميع افعاله الصادرة عنه بحيث تصدرعنه

فيما تناوله وان اخراج الواجب عنه بالعقل غير مخل فى القطعية على ماعرف من مذهب الحنفية لان العقائد لابدلها من قاطع وان الظن فيها غيرسائغ وسيجىء من الشارح ان اثبات الرسالة يتوقف على اثبات شمول القدرة حتى يعلم ان المعجزة فعل الله تعالى البتة ومذهب الشافعية وطوائف المتكلمين ان العام ظنى الدلالة فكيف اذاخص منه البعض (قوله حادثة بقدرة الله تعالى) هذا وامثاله مبنى على رأى الاشاعرة والمعتزلة من كون القدرة صفة مؤثرة واما عند الحنفية فهى صفة مصححة لامؤثرة فانها عبارة عن التمكن من الفعل والترك عامة شاملة لماوقع ولمالم يقع واماالصفة المؤثرة فهى صفة التكوين على تفاصيلها من الخلق والايجاد والترزيق وغيرذلك فحق العبارة التى يقتضيها المقام فى هذه المسئلة الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى وخلقه وايجاده

(قوله لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه) اتى بقوله فاعبدوه مع كفاية قوله خالق كل شىء فى ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشىء بما هو مقدور العبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على الخالق انما يتأتى اذا كان خالقا لجميع الاشياء التى يتصف بها العبد مماله وماعليه من الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها والتى لايتصف بها من سائر الموجودات ولايكون غيره خالقا لشىء ما وذلك ظاهر (قوله بقدرة الله تعالى) اختراعا اى ايجادا لها من العدم الى الوجود سواء كان مسبوقا بمادة اولم يكن

شاء وجوده اوعدمه اولم يشأ شيئا منهما لم يكن فرق بين حركة يدالمرتعش اضطرارا وبين حركة يده اختيارا ولا بين الصعود الى المنارة والسقوط منها وذلك باطل بداهة اذالبداهة قاضية بان الحركة الاختيارية والصعود مقارنتان للارادة والقدرة اى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة الاضطرارية والسقوط غيرمقارنة لهما لكنها غير قاضية بان المقارنة لقدرة العبد تحصل بتأثيرها استقلالا اواشتراكا فيجوز ان تحصل بتأثير القدرة القديمة استقلالا اواشتراكا كما احتمل عندالعقل حصولها بتأثيرقدرةالعبد استقلالا ولذا قال وبطل كون العبد خالقا لافعاله الاختيارية وجب ان يعتقد الى آخره اى وجب الاقتصاد فى الاعتقاد بين طرفى الافراط الذى هو مذهب المعتزلة والتفريط الذى هو مذهب الجبرية على مافى شرح المقاصد * واعلم ان الصفة التى بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة تسمى قوة ويقابلها الضعف فتلك القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور تسمى قدرة مطلقا عند بعضهم وبشرط ان يكون مبدأ لافعال مختلفة لاعلى نهج واحد عندالبعض الآخر فاذاحصل القوةالمذكورة للعبد صار بحيث يصح منه الفعل والترك فتفسير القدرة بصحةالفعل والترك تفسير بلازمها تسامحا والا فالقدرة لابدوان يكون من شأنها التأثير والصحة بمعنى الامكان ليس من شأنها التأثير فالمراد مبدأ تلك الصحة ثم القدرة المقارنة للفعل تسمى استطاعة عندالاشعرى ولما كانت الاعراض متجددة بتجدد الامثال عنده فمذهبه ههنا ان الله تعالى يخلق فى العبد وقت الفعل قدرة وقوة من شأنها التأثير فيه ويصير العبد حينئذ بحيث يصح ان يوجدالفعل بتأثيرقدرته وان لايوجده ومع ذلك لايؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل بتأثيرقدرة الله تعالى استقلالا مع امتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد شخصى قطعا وكذا مذهب القاضى ابى بكر الذى هو مذهب الماتريدية بعينه الا ان فى قدرة العبد ان يجعله طاعة او معصية بارادته الجزئية كما فى لطم اليتيم بنية التأديب او بنية الاذى عندالقاضى بناء على ان الارادة الجزئية التى هى عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد اختيارا وليست بمخلوقة لله تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة اومعصية اومن قبيل الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم كما ذهب اليه صدر الشريعة فى التوضيح فلايلزم ان يكون العبد موجدا وخالقا لبعض الموجودات ولاقدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص عادى لتأثير قدرةالله عندالقاضى والماتريدية بخلاف ذلك عند الاشعرى فان الارادة الجزئية وان كانت سببا عاديا لتأثير القدرة القديمة الا انها من الموجودات الخارجية المخلوقة له تعالى عنده فليس فى قدرة العبد تأثير فى اصل الفعل ولا فى وصفه عنده ولذا سمى بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار السببية العادية فى تأثير القدرة القديمة عنده ايضا ولذا جعلوا الفعل الموصوف بالطاعة اوالمعصية حاصلا بالقدرة

(القديمة)

(قوله بالادلة السمعية التي ذكرناها) من قوله تعالى خالق كل شيء وماعطف عليه وغير ذلك قال ابن الهمام في المسايرة ماحصله ان هذه الآيات عمومات تحتمل الخصوص فهي لا تلجئ الى بطلان العلم الضروري بتعلق قدرة العبد بمقدوره وقد وجد مايوجب التخصيص وهو لزوم الجبر المحض وضياع التكليف وبطلان الامر والنهي فخلق لقدرة العبد عزمه عقيب خلق الله تعالى مبادي الفعل من الميل وغيره في باطنه له عزما مصححا بلا تردد وتوجهه اليه توجها صادقا لا يشوبه توقف طالبا اياه وهو سمي الكسب فاذا اوجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل فيصح نسبته اليه تعالى والى العبد انتهى وفيه نظر بل الحق ان تأثير العبد في افعاله لا ينافي صدورها عن الله تعالى بخلقه وايجاده (قوله والعقلية المذكورة) منها ان العبد لو كان فعله صادرا عنه بقصده وايجاده لكان عالما بتفاصيله وربما يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ولتمكن من فعله وتركه فلا يقع احدهما الا بمرجح غير مختار فيه فيكون اضطراريا وورد بمنع لزوم العلم به تفصيلا وتجويز كفاية العلم اجمالا وبان ذلك الوجوب لا ينافي الاختيار كما في الواجب الوجود بالذات وماقيل ان فعل العبد حادث فيفتقر الى مرجح خارج غير مقدور له وفعله تعالى قديم فلا يفتقر الى مرجح ليس بشيء لانه لا محيص له من وجوب الفعل ولا فرق في ذلك بين القديم والحادث والحق ان الواجب عام الفيض دائم العطاء تام الخير فلا يتصور وجود شيء الا بخلقه وايجاده اذ لو لم يصدر عنه شيء موجود لتحقق جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينثلم الوحدة هذا (قوله اختراعا الخ) ليس المراد منه الايجاد الاختراعي والجعل المؤلف المقابل للايجاد الابداعي والجعل

بالضرورة فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله اختراعا

القديمة وحدها على مذهب الاشعري وبمجموع القدرتين على مذهب القاضي على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصفه الاعتباري لا بمعنى ان الله تعالى يوجد الفعل اولا ثم يجعله العبد طاعة اومعصية بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته الى فعل مرضي عند الله تعالى اوغير مرضي فبسببه يخلق الله تعالى ذلك الفعل مع الاستطاعة عليه موصوفا بالعبادة اوالمعصية قال في المواقف ماحاصله ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط وهو مذهب الاشعري واما قدرة العبد فقط بلا ايجاب بل بالاختيار وهو مذهب جمهور المعتزلة واما مجموع القدرتين على ان يكونا مؤثرين في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ اوعلى ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه وهو مذهب القاضي اوعلى ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في القدرة الحادثة وفي تأثيرها في الفعل ايجابا لا اختيارا وهو مذهب الحكماء في المشهور ويروى عن امام الحرمين اذا تقرر هذا فالظاهر ان الشارح حمل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري المقابل لمذهب القاضي ولا يتجه عليه ان يقال ان الباء السببية اوالاستعانة في قوله وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق تدل على انه انما ينطبق على مذهب القاضي لا على مذهب الاشعري لما اشرنا من مدخلية قدرة العبد في تأثير القدرة القديمة في الفعل بالنسبة العادية على مذهب الاشعري ايضا نعم على هذا يتجه على حجة الاسلام ان وجوب اعتقاد مذهب الاشعري انما يتم بابطال مذهب القاضي ودونه خرط القتاد وان امكن ابطال مذهب الاستاذ بافضائه الى شركة العباد لا الى عجز القادر القديم كما وهم كما ستعرف والظاهر من كلام شارح المقاصد ان كلام حجة الاسلام شامل لمذهبي الاشعري والقاضي لانهما في الاقتصاد فحينئذ لا يتجه عليه ذلك (**قوله** مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا) اي حاصلة بحيث لا يجب على الفاعل بل بحيث يصح ان يوجدها وان لا يوجدها بتأثير قدرة الله ايجادا وبقدرة العبد لما عرفت ان العبد كان بحيث يصح ان يفعله وان لا يفعله فكان العبد قادرا عليه وكان الفعل مقدورا له

البسيط الذى يدور فى مباحث جعل الهية ويقول به المعتزلة وكثير من المتفلسفة وينسب الى جماعة من اكابر الفلاسفة فى جعل الاشياء بل المراد منه المعنى اللغوى اعنى الابداء والانشاء على مافى القاموس وغيره من كتب اللغة والحاصل انها موجودة بايجاد الله تعالى وخلقه وبكسب العبد وفعله (قوله يعبر عنه بالاكتساب الخ) قالوا هو صرف العبد قدرته وارادته وقوته الى نحو الفعل فهى وان لم توجد الفعل لمانع هو قدرة الله تعالى وخلقه وايجاده الا ان ذلك لا ينافى صحة التأثير وصلاحية قدرة العبد له وتعلقها به وفيه مالايخفى على المتأمل (قوله يسمى كسبا الخ) وانما الكلام فى تصوير ذلك الكسب وتحصيل معناه وحقيقته قال ابن الهمام موجب الجبر المحض ليس سوى ان لا تأثير لقدرة العبد فى ايجاد فعله وهو باطل فلزومه مثله وقولهم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها وهو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل وهو ليس الا ادخال المعدوم فى الوجود وليس ذلك مثل تعلق القدرة القديمة فى الازل فان معنى ذلك نسبة ماهو معلوم الوقوع من المقدورات بانها ستأثر فى ايجاده عند وقته لان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة بخلاف القدرة الحادثة فانها مع الفعل عندكم فلم يكن تعلقها الا بتأثير فاما ان تعترفوا به او تبينوا معنى محصلا ينظر فيه هذا كلامه والحق ان فعل العبد يصدر عنه بقدرته (اختيارا)

وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلقا له فهى خلق الرب ووصف العبد وكسبله وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسباله واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ ابو اسحق

وحاصلا بمدخلية قدرته لكون خلق قدرة العبد اولاسببا عاديا لخلق فعله فتعلقه بقدرة العبد عبارة عن مقارنته لها مع ارادته الجزئية المخلوقة له تعالى ايضا وتلك المقارنة هى الوجه الآخر من التعلق المسمى بالاكتساب عند الاشعرى كما اشار اليه شارح المواقف حيث قال والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل فى وجوده سوى كونه محلاله وهذا مذهب ابى الحسن الاشعرى انتهى ولايلزم من عدم مدخلية العبد فى وجود الفعل عدم مدخلية قدرته وارادته المخلوقتين له تعالى عند الاشعرى فلاينافى ماذكرنا هذا ان حمل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعرى واما ان حمل على مايعمه ومذهب القاضى فالوجه الآخر من التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سببا لخلق الله تعالى الفعل بصرف ارادته اليه مع الاقتدار والاستطاعة عليه وهو معنى الاكتساب عند القاضى والماتريدية ولايخفى ان الاليق بالاكتساب الذى هو مدار الثواب والعقاب هو هذا المعنى لامجرد المقارنة والمحلية ولذا اعترضوا على الاشعرى بان ماذهب اليه يرجع الى الجبر المحض وقال بعضهم هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعرى لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية (**قوله** تسمى كسباله) اى مكسوباله وكذا قوله خلقاله بمعنى مخلوقاله فهى خلق الرب ووصف العبد اى صفته القائمة به وكسبله وانما تعرض بالوصف للاشارة الى دفع ماأورده المعتزلة على الاشاعرة من انه لوكان افعال العباد مخلوقة له تعالى لصح اسناد القائم والقاعد والآكل والشارب اليه تعالى واللازم باطل واجابوا عنه بان المشتقات انما يسند حقيقة الى ماقامت به لا الى من اوجدها الا يرى ان اوصاف الجمادات كالابيض والاسود مخلوقة لله تعالى وفاقا ويمتنع اسناد الابيض والاسود اليه تعالى وفاقا (**قوله** وليس كسباله تعالى) لان كسب الفعل ينافى التأثير فيه ويوجب الاتصاف به وهو تعالى مؤثر فى فعل العبد وغير متصف به لما عرفت (**قوله** واكثر المعتزلة على انها الى آخره) عطف على المقدر والتقدير الاشاعرة مستقرون على ماذكره حجة الاسلام والمعتزلة على ان افعال العباد حاصلة بتأثير قدرة العبد وحدها

(قوله وليس كسباله) وكذا ليس كسبا له تعالى لعدم كونه وصفا له (قوله حاصلة بقدرة العبد وحدها) اى حاصلة بايجاد العبد وتأثيره استقلالا واختيارا

واختياره وتأثيره ويصدق عليه اسم الفعل حقيقة ومع ذلك هو فعل الله موجود بايجاده وخلقه على الاستقلال على ماهو مذهب الحنفية والصوفية قال الامام ابو جعفر الطحاوى رحمه الله فى عقائده وافعال العباد هى خلق الله تعالى وكسب العباد وقال جنيد البغدادى رحمه الله سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لى ماهو فقال هو معرفتك ان حركات الخلق وسكناتهم هو فعل الله لاشريك له فاذا فعلت ذلك فقد وحدته وقال الواسطى رحمه الله لما كانت الارواح والاجساد قامتا بالله تعالى وظهرتا به لابذواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله تعالى لابذواتها اذالحركات والخطرات فروع الاجساد والارواح وقال ابو القاسم القشيرى فى رسالته صرح بهذا الكلام ليعلم ان اكساب العبد مخلوقة لله تعالى هذا وليعلم ان قيام الارواح والاجساد والحركات والخطرات بالله تعالى ليس من جنس قيام الاعراض بمحالها والصور بموادها فان ذلك حلول محال فى حق الملك المتعال واتحاد وتجاوز غير ذى بال واما على مذهب الاشاعرة ومن وافقهم فليس للعبد فيه تأثير ومدخل سوى تعلق قدرته وارادته به واسم الفعل لا يصدق عليه الا مجازا ولذلك كان ذلك المذهب كفوا للجبر ومال ابن الهمام الى تخصيص عموم الحكم بصمم العزم واما على مذهب المعتزلة فالعبد مستقل فى افعاله وهى صادرة عنه بالاستقبال من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية وارادته الوافية (قوله بمجموع القدرتين الخ) وليس هذا بمذهب الحنفية فان المجموعية غير متصور عندهم بل المستقل بالخلق والايجاد هو الله تعالى وانما قدرة العبد وارادته وافعاله رشح من صفاته تعالى واسمائه العلى لان الممكن بماله من الجهات الفعلية والحيثيات الوجودية انما يتقوم بوجود الواجب بالذات (قوله الظاهر انه الخ) اقول ذهب الباقلانى الى اثبات الحال والواسطة بين الموجود والمعدوم وتأثير العبد عنده فى الحال فلا يلزم عليه ما يلزمهم من المحال لان ذلك لاينافى كون جميع الموجودات بخلق الله تعالى لان المذهب وما اجمع عليه السلف ان الخلق والايجاد من خواص الواجب وتأثير العبد فى حدوث الحال الذى ليس بموجود ولا مخلوق فلا يلزم الجبر ولا التفويض فى شئ نعم مبناه على اثبات الحال والواسطة وهو رأى فى غاية السخافة ونهاية الركاكة

على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضى ابو بكر ايضا الى انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه لم يردان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة

اختيارا لا ايجابا مع قولهم بان القدرة مخلوقة لله تعالى قبل الفعل اذالاستطاعة عندهم قبل الفعل لامعه وانما قيد بالاكثر لان مذهب النجار منهم كمذهب الاستاذ ومذهب ابى الحسين منهم كمذهب الحكماء والاستاذ ابواسحق الاسفرائنى على انها واقعة بمجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد الموصوف بذلك الفعل على ان يكون تعلقهما بتأثيرها جميعا باصل الفعل لابوصفه وليس مراده ان كلا من القدرتين مستقلة فى التأثير لاستحالة اجتماع المؤثرين المستقلين بل مجموع القدرتين مستقل فى التأثير ومايتوهم من انه يستلزم عجز الواجب تعالى فاسد اذ المطيق لرفع شئ ربما يرفعه بمعية الغير لمصلحة من غير استلزام عجز فلم لايجوز تشريك الواجب عباده فى افعالهم لمصلحة كونه مدارا للثواب والعقاب من غير عجز (**قوله** قلت الظاهر انه لم يردان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة) لايخفى ان كون الفعل طاعة اومعصية من الامور الاعتبارية فلا يتوهم عاقل كون وصف الطاعة اوالمعصية مخلوقا فلا وجه لقوله الظاهر بمعنى الراجح لان المعرف باللام بهذا المعنى والمنكر بمعنى البديهى كما ذكره بعض المحققين فلا يحمل ههنا

(قوله على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل) اى على طريق التأثير فجوز اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بالاحتياج الى الآخر وهو قدرة العبد وذلك لان المفروض تعلق قدرته تعالى استقلالا لا انضماما (قوله لكن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكون طاعة ومعصية) كما فى لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة اومعصية واقعة بقدرة العبد وتأثيره

وماقيل وصف الطاعة والمعصية امر اعتباري لايفتقر الى تأثير مستأنف اذ هو موافقة الفعل للامر وعدم موافقته له وليس وصفا حقيقيا له حتى يلزم عليه استقلال العبد فيه ليس بشيء لانه لما كان وقوع الفعل عنده بمجموع القدرتين والقدرة صفة مؤثرة عنده وليس تأثيرها في اصل الفعل بل في وصفه فكيف يصح نفي لزوم الاستقلال في خلق ذلك الوصف اعلم ان قضية لاجبر ولاتفويض مسئلة متلقاة من الشريعة ومتداولة من لدن القرون الفاضلة الا ان المتأخرين تحيروا في تحصيل معناها وتعقل مبناها وذهبوا الى مذاهب وآراء وتخبطوا في بواديها خبط عشواء فذهب الاشعري الى اثبات المبادي للتأثير ونفيه وابو اسحق الاسفرائني وابو بكر

الباقلاني الى تشريك الفاعلين في اصل الفعل او وصفه وقد استوفى هذان المذهبان جانبا صالحا من القدر كالاول من الجبر وذهب ابن الهمام الى تخصيص خلق الله تعالى بما سوى العزم المصمم وله خط من الجهتين وذهب صدر الشريعة الى مختار الباقلاني ووجه مذهب الحنفية بهذا الوجه السقيم ونزله على ذلك الرأي العقيم مع نبوه عنه وغنائه عن بنائه عليه على ان ذلك الامر الذي ليس بموجود ولامعدوم اما ان يكون داخلا في ملكه او لا يكون ويلزم على الثاني اثبات امر يكون ملكا لغيره لا يكون ملكا لله تعالى وعلى الاول يلزم تفويضه الى العباد وقطع تصرفه تعالى عنه بالاعدام والايجاد وهل كانت الاستحالة الا في هذه القضية والحق ان المذهب اعلى منه كعبا وارفع قدما وانبل شأنا واثبت مقاما

والمعصية والالزم عليه مالزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة اومعصية وقال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجد

على معنى البديهي اللهم الا ان يحمل عليه هنا بتلك القرينة ويمكن دفعه بانه يحتمل ان يذهب القاضي الى ماذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع النسب والاضافات من اعيان الموجودات وان كان باطلا في التحقيق والاولى في دفعه ان يقال مراده من وصف الطاعة والمعصية مايوجبهما من النية والارادة الجزئية المقدورة له فحاصل كلامه الظاهر انه لم يردان العبد اوجد وخلق الارادة الجزئية استقلالا والالزم عليه مالزم على المعتزلة من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان لقدرته التي خلقها الله تعالى لها مدخلا في ذلك الوصف لابمجرد المقارنة والمحلية كما قال الاشعري والالماجعل الفعل حاصلا بمجموع القدرتين بل بصرف الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك الصرف صادر من العبد باختياره وليس بمخلوق لاحد لكونه من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال فالمراد من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي خلقت في قلب العبد بها يصح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين وان لايصرف فسقط الاوهام وظهر بماذكره ان مراد القوم من التأثير حيث نسبوه الى قدرة العبد على هذا المذهب هو هذه المدخلية لامعنى الايجاد وانما عبروا عنها بالتأثير لانها شبيهة بالايجاد في كونه صادرا من العبد وسببا لاثر موجود (**قوله** وقال في قواعد العقائد الخ) قال في شرح المقاصد وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ولانزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولايفيد ماشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع

(القدرتين)

(قوله والالزم عليه مالزم على المعتزلة) فان وصف الطاعة والمعصية اشيء ممكن فالقول بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا القول مايلزم على المعتزلة في القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد (قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة اومعصية) يعني ان بمجرد مدخلية قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة اومعصية بالنسبة اليه فلا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة

للعبد قدرة وارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به فى شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية

القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهى بالفعل وذكر الامام الرازى وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه ينافى الاختيار ولهذا صرح المحقق فى قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد انتهى اقول ولعل ما فى الشرح الجديد للتجريد حيث قال وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار كلام بالقياس الى مجرد القدرة لا بالقياس الى تمام القدرة والارادة المستلزم للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار والارادة لا ينافى الاختيار بالنسبة الى مجرد القدرة كما فى افعال الله تعالى بل يحققه كما قالوا ثم نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث * اما اولا فلان تمام الاستعداد عند الحكماء كما اوجب تأثير القدرة القديمة فى نفس القدرة الحادثة اوجب تأثيرها فى ارادة العبد وتأثير القدرة الحادثة فيكون القدرة الحادثة مؤثرة فى الفعل وجوبا عندهم لا عند المعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا فى افعاله بتمام الاستعداد والا لما امكن لهم القول بحدوث العالم فيحصل الفرق بين المذهبين بما ذكره المصنف فى المواقف * واما ثانيا فلان المعتزلة وان لم يقولوا بكونه تعالى موجبا فى افعاله بتمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه تعالى الاصلح والاقدار والتمكين كما صرحوا به فيندفع ما اورده على المحقق بقوله نعم ايجاد القوى الخ فالوجه ما فى المواقف لا ما فى قواعد العقائد ولا ما فى الشرح الجديد (**قوله** قلت هذا) اى اسناد التأثير فى افعال العباد الى قدرة العباد استقلالا كما ذهب اليه المعتزلة مبنى على ظاهر كلام الحكماء لا على تحقيق كلامهم فان تحقيق مذهبهم كمذهب الاشعرى الا انهم يقولون بكونه تعالى موجبا فى التأثير والايجاد بتمام الاستعداد ولا يقول به الاشعرى واتباعه (**قوله** نسبوا المعلولات) اى نسبوا ايجاد المعلولات التى فى المراتب الاخيرة كالعقل العاشر من سلسلة العقول العشرة الى المعلولات المتوسطة حيث جعلوا العقل التاسع موجدا للعقل العاشر وكذا جعلوا العقل الثامن موجدا للعقل التاسع وهكذا الى العقل الثانى من المتوسطة وكذا جعلوا طبائع الاجسام موجدة لآثارها المخصوصة

(قوله انه تعالى فاعل للحوادث كلها) فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته

والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار فى التحصيل وان سئلت الحق فلا يصح

بهما وتلك الآثار من المعلولات الاخيرة والطبائع من المتوسطة لكونهما صادرة من العقول عندهم ونسبوا ايجاد المتوسطة الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثانى بالنسبة الى مابعده والعقل الثالث بالنسبة الى مابعده فانها معلولات عالية ولك ان تقول مراده والمتوسطة الى المبادى العالية فيدخل المبدأ الاول الواجب فى العالية والحال ان الواجب على الحكيم العالم باحوال الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر ان ينسب الكل بالايجاد الى المبدأ الاول الواجب تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة والمتوسطة للاخير اى من قبيل الشروط المعدة للايجاد لتوقفه عليها (**قوله** وهذه مؤاخذة تشبه الخ) من كلام المحقق الطوسى شارح الاشارات يعنى ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع اللفظى الذى ينشأ من اللفظ فان الكل اى جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات من الله تعالى ومافيل هذا من الشارح وشارح الاشارات ترويج الاباطيل والا فكثير من ادلتهم لاتتم على تقدير كون المراتب شروطا وآلات وانما تتم على تقدير كونها مؤثرة فيما بعدها فمدفوع بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينسب الكل الى آخره على ان بعضهم قال مرادها من الكل محققوا الحكماء كما اشار اليه الشارح فى الرسالة فلا اتجاه له اصلا (**قوله** وان الوجود معلول له الخ) اى معلول للمبدأ الاول على الاطلاق سواء كان وجود المعلول الاخير او المعلول الاول او المتوسط وسواء كان وجود الجوهر او العرض وسواء كان وجودا فى الاعيان او فى الاذهان (**قوله** فان تساهلوا فى تعاليمهم) اى فان تسامحوا فى كتبهم باسناد التأثير والايجاد الى تلك المراتب التى هى شروط معدة على ان يكون اسنادا مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب والشروط والآلات لم يكن ذلك التسامح منافيا لما اسسوا من كون المؤثر فى الكل هو المبدأ الاول وبنوا عليه مسائل الحكمة وفيه اشارة الى منشأ غلط ابى البركات حيث حمل ذلك الاسناد على الاسناد الحقيقى وليس كذلك فيكون النزاع لفظيا (**قوله** وقال بهمنيار) هو تلميذ ابن سينا فى كتابه المسمى بالتحصيل ان سئلت الحق فى هذه المسئلة فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ماهو برئ منزه عن معنى مابالقوة اى الا الشئ الذى هو فى ذاته منزه فى جميع كمالاته عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كمالاته فى ذاته بالفعل فليس له فى ذاته كمال متوقع وهذا اى كون جميع الكمالات فى ذاته بالفعل لابالقوة هو موضعه اى محله المبدأ الاول الواجب تعالى لاغير او معنى

(**قوله** الكل متفقون على صدور الكل منه الخ) اى بالاستقلال ومن غير واسطة فى الخلق والايجاد والا لا يكون رداً للتشنيع المذكور وكذا مانقله عن التحصيل صريح فى كون الخلق والايجاد من خواص الواجب بالذات اذ هذا الكلام بعد اثبات المبدأ الاول وتوحيده

(**قوله** لم يكن منافيا لما اسسوا) اى وانما يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم المعلولات الواقعة فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة على سبيل المساهلة بل كان عن جد واثبات وانما قال وبنوا مسائلهم عليه تنبيها على كونهم مصرين ومنهمكين فى اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث والمعلولات الواقعة فى المراتب الاخيرة

ان يكون علة الوجود الا ماهو برئ من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا موضعه هو المبدأ الاول لاغير ومانقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض مركز والانسان هدف والافلاك قسى والحوادث سهام والله هو الرامى فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على الاشعرى بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة

ماهو برئ عن معنى القوة فى ذاته موضعه اى ماصدق عليه هو المبدأ الاول لاغير وبقولنا فى ذاته اندفع ماورد عليه من انه مناف لما قالوا ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدأ الاول فان براءة العقول عن معنى القوة فى وجودها وسائر كمالاتها المتفرعة على وجودها ليست بالنظر الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التى هى المبدأ الاول قال بعض الافاضل لكن الشان فى ان هذا القيد مراد بهمنيار ولم لايجوز ان يكون مراده مطلقا فيكون كلامه مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لامؤيدا لما ادعاه الشارح والجواب عنه ان الوجود فى قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود الخ شامل لوجود العقول وغيرها من الممكنات الموجودة فلابد ان يحمل مراده على ذلك وايضا لو لم يحمل مراده عليه لم يصح قوله وهذا موضعه المبدأ الاول لاغير بطريق الحصر كما لايخفى (**قوله** ومانقل عن افلاطون) جوابا لقوم استأذنوا منه ليخرجوا الى الصحراء هربا عن الطاعون العام بجميع اجزائه من الارض والسموات كرة لايمكن الخروج عنها لو فرض جواز الانسان عن كرة الارض والارض مركز اى كمركز تلك الكرة فى الصغر بالنسبة اليها والانسان فى الارض هدف هو الذى يرمى اليها السهام والافلاك من جميع الجوانب قسى متوجهة نحو المركز والقسى جمع قوس على قووس فاعلت بالقلب وفيه تورية لطيفة فان قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسيا عندهم والغرض ههنا ان جميع جوانب كل فلك كقسى يرمى منها سهام القضاء والحوادث سهام والله الرامى والظاهر ان يقول والرامى هو الله لاغير لكنه قدم المسند وجعله مسندا اليه للاهتمام بشانه من حيث انه رام لايخطئ ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه ان الحوادث سهام واسباب الرمى والاصابة مهيأة فاين المفر محل الفرار والاستفهام للانكار (**قوله** يشعر بذلك) لان تعريف المسند اعنى الرامى يدل على اختصاص رمى سهام القضاء به تعالى بحيث لايتجاوزه الى غيره بناء على ان الحصر متبادر فى الحقيقى الممكن فى حصر المسند فى المسند اليه وان لم يمكن فى عكسه لايقال بل الظاهر من كلامه ان المؤثر فى الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير مدخلية العباد هو الله تعالى لاغيره ولايلزم منه ان يكون مؤثرا فى افعال العباد التى هى الحوادث الارضية لانا نقول لاشك ان مراده اعم من الحوادث السماوية والارضية لان الطاعون وخز اعدائنا من الجن كما ورد فى الحديث فيكون المؤثر فى افعال الجن من العباد هو الله

(قوله يشعر بذلك) بل قوله والله الرامى يدل على التوحيد بحصر الخالقية عليه تعالى ويشعر التوحيد بحصر استحقاق العبادة له سبحانه اذ جعل غيره اما سهاما او قسيا او غير ذلك من الآلات ولا مفر فلابد من الالتجاء والاستعاذة والاستقامة فى العبادة

(قوله الا ماهو برئ من كل الوجوه من معنى ما بالقوة) اى الا ماهو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذى لايكون له صفة متوقعة عن الغير وذلك هو المبدأ الاول لاغيره من الممكنات اذ كل منها يتوقع فى ذات وجوده من غيره (قوله يشعر بذلك ايضا) فان تعريف الخبر فى قوله والله الرامى يشعر بان موجد الحوادث كلها هو الله تعالى فلا انتساب لشئ منها الى غيره

مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لاتستلزم التأثير بل ماهو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولايستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح فى اصول الاشعرى وسيأتى بسط الكلام

تعالى فكذا فى افعال البشر اذلا قائل بالفصل ولو سلم ان افلاطون لايقول بذلك فهو لاينكر كون جميع الحوادث بتقدير الله تعالى وقضائه فهى شاملة عنده لافعال البشر كالقتل والضرب وقطع العضو وخصوص المورد لايوجب خصوص الوارد كمالايخفى وانما قال يشعر دون يدل لجواز ان يكون اسناد الرمى اليه تعالى مجازا فلاينافى الواسطة لكنه خلاف الظاهر (**قوله** وبان الفرق بين القدرة والعلم الخ) اثبات لدعوى ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لولم تكن مؤثرة لم يكن بينها وبين العلم فرق لكن الفرق بينهما بتأثير القدرة دون العلم واما الفرق بينها وبين الارادة فبأن القدرة لاتقتضى ترجيح واحد من طرفى الفعل والترك والارادة تقتضيه فانها صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الآخر وحاصل هذا الوجه من التشنيع ان اثبات القدرة للعباد ونفى التأثير عنها اثبات للشئ ونفى لازمه فيكون متناقضا لان نفى اللازم يوجب نفى الملزوم وان سمى معنى آخر بالقدرة فلايكون مما نحن فيه بل مجرد اصطلاح منه (**قوله** وبانه لما لم يكن للعبد اختيار الخ) هذا هو الوجه الثانى من التشنيع وحاصله لوكان العبد مضطرا فى فعله وارادته بحيث لايكون له اختيار بمعنى صحة الفعل والترك لم يكن العبد مستحقا للثواب عند الطاعة والعقاب عند المعصية واللازم باطل بشهادة النصوص *اعلم ان الوجه الثانى من التشنيع لايتوجه على القاضى ويتوجه عليه الوجه الاول ويندفع بالدفع الآتى واما الاستاذ فلايتوجه عليه شئ من الوجهين (**قوله** والجواب ان القدرة لاتستلزم الخ) جواب عن الوجه الاول بانا لانسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شانها التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل اولم تؤثر الايرى ان الله تعالى قادر فى الازل على ايجاد العالم ولاتأثير بالفعل فيه والاكان قديما وبه يحصل الفرق بينها وبين العلم اذليس من شان العلم التأثير المذكور وهذا المعنى هو مراده مماهو اعم من التأثير ومن الكسب فان الكسب عند الاشعرى مقارنة الفعل للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تأثير ولا للعبد مدخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت فالفرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التأثير والكسب مقارنة الفعل الحاصل بالتأثير لقدرة العبد وارادته بلا تأثير ومدخلية سوى المحلية واما الفرق بينهما على مذهب القاضى على مايفهم من شرح المقاصد هو ان الكسب مايقع به المقدور فى محل القدرة ولايصح انفراد القادر به فى وجود المقدور والخلق بخلافه فيهما فليفهم (**قوله** واما عدم استحقاق الثواب الخ) جواب

(قوله والجواب ان القدرة لاتستلزم التأثير الخ) لما كانت القدرة صفة مؤثرة عند الاشاعرة والمعتزلة لايتمشى الجواب بانها تستلزم الاعم منه ومن الكسب (قوله واما عدم الخ) جواب عن الوجه الثالث فان الثواب محض فضل من الله تعالى والعقاب محض عدل ولو بالنسبة الى المطيع والاستحقاق ابهاما من جهة العبد عند الاشعرى

(قوله بل ماهو اعم منه ومن الكسب) اى بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التأثير ومن الكسب فان القدرة صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة اوكاسبة والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله تعالى وارادة الفعل فى العبد من غير ان يكون للعبد هناك تأثير ومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له (قوله ولايستلزمه العلم) فان كل عالم يعلم ذاته الذى يمتنع كونه اثرا ومكسوبا له

(قوله ولنافى مسئلة خلق الافعال رسالة مفردة) قال فيها اذا فتشنا عن حال مبادى الافعال وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل هى تأكد الشوق ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة من غير معارض فهذه الامور لايتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميعها بقدرة الله تعالى وارادته فان تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة غير مقدور وانبعاث الشوق بعده لازم بالضرورة وانبعاث القوة المحركة بعده ضرورى وتلك الضرورة اما عقلية كما هو مذهب الحكماء اوعادية كما هو مذهب الاشعرى فان الافعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور ليس شئ منها بقدرته وارادته لكن لايخرج الفعل عن كونه اختياريا فان صفة القدرة والارادة والعلم ليس فى شئ من المواد باختيار الموصوف الا يرى ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه تعالى وارادته وقدرته ليست له مستندة الى اختياره اذ لو كانت مستندة اليه لتوقف على العلم والقدرة والارادة والمعتزلة لاينكرون ان قدرة العبد وارادته منه تعالى فلا يبقى النزاع بين الاشعرى والمعتزلة الا فى ان قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعرى وانت خبير بان هذا الفرق لايؤثر فى دفع الشبهة التى تتبادر الى الاوهام العامية فى ترتب الثواب والعقاب على افعال العباد فانه لو قال المعتزلة ان ترتب الثواب والعقاب عليها لكون قدرة العبد مؤثرة فيها فللسائل ان يعود ويقول هل القدرة والارادة وتعلقهما بقدرة الله تعالى وارادته اولا ومعلوم ان المعتزلة لاينكرون كون القدرة والارادة وتعلقهما من الله تعالى كما علم من التفصيل السابق وصدور الفعل بعد تعلق الارادة ضرورى ونسبة القدرة والارادة المتعلقين بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى القابل لانسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة غير منحسمة عن اصلها اذ مثل العبد فى كونه معاقبا بالمعاصى مثل من اضطر الى شئ ثم عوقب به فان الله تعالى القى فى قلبه صورة الامر الملايم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب مشتاقة الى مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم فالشبهة لاتندفع بهذا القدر الذى يدعيه المعتزلة اعنى تأثر قدرة العبد وارادته على مايظهر بادنى تأمل صادق من ذى فطرة سليمة بل الوجه فى دفع الشبهة ان الممكنات لما لم تكن فى انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد من الواجب تعالى فليس لها عليه تعالى حق حتى ينسب اليه تعالى فى تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس مثله كمثل من يملك عبدين ثم يعذب احدهما من غير جريمة وينعم الآخر من غير سابقة استحقاق فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان فى انهما مخلوقان له تعالى فلا حق للمالك فى العبد الا ماعينه الله تعالى ويناسب هذا الوجه بعينه ان الانسان اذا تخيل صوراً منعمة وصوراً معذبة لايتوجه الاعتراض عليه بانك لم خصصت هذه الصورة بالعذاب وتلك الصورة بالنعمة وليعلم ان خلق الكافر ليس بقبيح وان كان الكافر قبيحا كما ان تصور الصور القبيحة ليس قبيحا وان كانت الصورة قبيحة بل ربما دل تصوير الصورة القبيحة على كمال حذاقة الصانع ومهارته فى صنعه ثم قال والحق ان فيض الوجود من منبع الجود فائض على المهية الممكنة بحسب مايسعه ويقبله وكما ان المنعم فى النشأتين ممكن فكذلك المعذب فيهما والمنعم فى احديهما دون الاخرى وعطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع فلابد ان يوجد جميع الاقسام واصل هذا ان الصفات الآلهية باسرها تقتضى ظهورها فى مظاهر الاكوان وبروزها فى مجال الاعيان فكما ان الاسماء الجمالية تقتضى البروز والابراز وتأبى الاستتار فكذلك الاسماء الجلالية تستدعى الظهور والاظهار فكما ان اسم المعز والهادى يتجلى فى مجالى منشأ المؤمنين والابرار كذلك اسم المذل والمضل يظهر فى مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذلك فى جميع الاسماء والصفات ينكشف عليك لمعة من لمعة الانوار الحقيقية وتهتدى الى شمة من نفحات الاسرار الدقيقة والسؤال بانه لما صار هذا مظهرا لهذا الاسم دون ذلك الاسم مضمحل عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهرا لذلك الآخر لكان ذلك هذا فتأمل فانه دقيق ثم اعلم ان للتوحيد بحسب القسمة ثلاث مراتب الاولى توحيد الافعال وهو ان يتحقق بعلم اليقين ان لامؤثر فى الوجود الا الله تعالى وقد انكشف ذلك على الاشعرى رحمه الله تعالى

فيه ان شاء الله تعالى ولنا فى مسئلة خلق الافعال رسالة مفردة (متصفا بجميع صفات الكمال منزها عن جميع سمات النقص)

عن الوجه الثانى بان الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع لان الثواب والعقاب المنصوص

امنا من وراء حجب القوة الفكرية اواقتبسه من الشوكة النبوية بملازمة الكتاب والسنة وعلى الحكماء فانهم قائلون بان الله تعالى هو الفاعل الحقيقي بجميع الممكنات وان ماعداه بمنزلة الشرائط والآلات وصرح به المحققون منهم حتى شيخهم ورئيسهم ابو على بن سينا رحمه الله فى كتابه المشهور بالشفاء ثم قال وهذه المرتبة من التوحيد وهو توحيد الافعال اول فتوحات السالكين الى الله تعالى ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو ان يكل اموره كلها الى الفاعل الحقيقي ويثق بعناية وجوده وثانيتها مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل قدرة مستغرقة فى قدرته الشاملة وكل علم مضمحلا عند علمه الكامل بل يرى كل كمال لمعة من عكس كماله كما ان الشمس اذا تجلت وانتشرت اضواؤها على الاعيان فالذى لايتحقق عليه الحال ربما يعتقد ان الاعيان مشاركة للشمس فى النور لكن المتبصر يعلم ان تلك الانوار باسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى * وثالثتها مرتبة توحيد الذات وهناك يمحى الاشارات وينطمس العبارات ويكفى فى تحقيق هذه المرتبة الكلمات المأثورة عن امير المؤمنين ﴿ ٢٥٨ ﴾ ويعسوب الموحدين على ابن ابى طالب رضى الله عنه اذ قال له كميل بن زياد رحمه الله ما الحقيقة فقال مالك والحقيقة قال اولست صاحب سرك فقال ولكن يترشح عليك مايطفح منى فقال اومثلك يخيب سائلا فقال الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة فقال زدنى فيه بيانا فقال نور يشرق من الصبح فيلوح على هياكل التوحيد آثاره فقال زدنى فيه بيانا فقال اطف المصباح فقد طلع الصباح هذا كلام الشارح فى تلك الرسالة وهو وان كان فيه بعض انحراف عن حاق الحق الاانه فداني (ولا)

نقل عن ابن تيمية فى بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء
عليهما ليسا باستحقاق عند الاشعرى بل ان اثاب فبفضله وان عذب فبعدله والقول بالاثابة والتعذيب بدون الاستحقاق انما يقدح فى اصول المعتزلة من الحسن والقبح العقليين ليكون التعذيب بلا استحقاق ظلما بزعمهم ومن الايجاب عليه تعالى ليتحقق الاستحقاق الموجب لهما ولا يقدح فى اصول الاشعرى اذ لا حسن ولاقبح عقليين عنده فلا يكون التعذيب بدون الاستحقاق الموجب ظلما لانه تصرف فى ملكه كيف يشاء والظلم تصرف فى ملك الغير ولايجب عليه تعالى شئ عنده فلايتحقق الاستحقاق الموجب وان تحقق الاستحقاق العادى الغير الموجب وليس من تلك الاصول هنا ان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى فلايستحق العبد شيئا من الاثابة والتعذيب كما سيشير اليه لان الكلام هنا فيه اللهم الا ان يحمل على معنى ان من التزم كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى يلتزم عدم الاستحقاق الموجب فلاوجه للايراد به عليه (قوله نقل عن ابن تيمية فى بعض تصانيفه ان هذه المقدمة) القائلة باتصافه تعالى بكل كمال وتنزهه عن كل نقصان (مما اجمع عليه) جميع (العقلاء) ولايقدح فى اجماعهم اثبات بعضهم مالايليق بشانه تعالى او نفى مايليق بزعم ان الكمال فى ذلك الاثبات او النفى او بزعم انه لاينافى الكمال

فيها تحقيقات بارعة والله الموفق وبها يظهر وهن ماذهب اليه صدر الشريعة وابن الهمام ومما ينبغى ان يتذكر ان اثبات التأثير للممكن فيما يصدر عنه من الافعال والآثار بالطبع او بالاختيار لايصادم كون الجميع بخلق الله تعالى بلا واسطة وكونه صادرا عنه بالاستقلال ولايخالف فتوحات السالكين فى توحيد الافعال واما نفى التأثير عن الممكن بالكلية كما نسب الى الاشعرى فى المشهور من مذهبه الذى يتداوله عامة اصحابه فهو خلاف البديهة ومصادم للحكمة والشريعة (قوله ان هذه المقدمة الخ) لعل مقصوده من نقل هذا الكلام اثبات المسئلة فى المقام والاستدلال بما وقع عليه من اجماع العقلاء وهو حجة عند الاشاعرة فى الاعتقاديات وبالاتفاق فى العمليات والصواب ماعليه الحنفية من انه لايفيد فى باب العقائد لانه اما ان لايتصور انعقاده اصلا واما ان لايفيد شيئا لانه لابدله من سند فان كان ظنيا من قياس او خبر واحد اونحوه فاللازم هو الامر الاول لان الباب لايجوز فيه اتباع الظن والاجماع انما ينعقد من الآحاد بانضمام الآراء شيئا فشيئا وان كان قطعيا فالحكم اذن مضاف الى الاصل وهو السند القطعى ولايشئ يترتب على الاجماع ولذلك قالوا بعدم الترجيح

كافة قلت حتى ان بعض المحققين استدل على وحدة الواجب بان كون الشئ منفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشئ من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون فى اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابى بل شعرى وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما

ولا يؤدى الى النقصان كاثبات الفلاسفة الايجاب ونفيهم الاختيار وكاثبات المعتزلة الوجوب عليه تعالى بزعم ان الكمال فى الايجاب اوالوجوب وكنفى الفريقين الصفات الزائدة بزعم ان الكمال فى النفى وكاثبات الجسمة المكان والجهة بزعم انه لا ينافى الكمال ولا يوجب النقص نعم لو اخذ فى هذه المقدمة كونه متصفا بصفات زائدة كما سيحمله الشارح عليه لتوجه عليه ان يقال ان من العقلاء الفلاسفة والمعتزلة النافين للصفات الزائدة فكيف يتفق عليه جميع العقلاء لكنه غير مأخوذ فى تلك المقدمة على ماحررنا وتسميته مقدمة مع انه من مقاصد علم الكلام باعتبار التفريع الآتى بقوله فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات (**قوله** حتى ان بعض المحققين استدل الخ) كلمة حتى ابتدائية تدل على سببية ماقبلها لما بعدها اى بسبب انها مقدمة مجمع عليها استدل بعض المحققين بها على وحدة الواجب بمعنى ان لا يكون له نظير اذالوحدة قد تستعمل بمعنى الوحدة العددية وقد تستعمل بمعنى نفى النظير يقال فلان العالم واحد فى ديارنا اى لانظير له والمراد ههنا هو الثانى كما قال الامام الاعظم فى الفقه الاكبر ان الله تعالى واحد لامن جهة العدد بل من جهة انه لاشريك له يعنى لانريد انه واحد لا اثنان فصاعدا فان كل احد واحد بهذا المعنى فلا كمال فى اثباته وانما الكمال فى انه واحد بمعنى لانظير له فلذا قال المستدل ان كون الشئ منفردا اكمل وفى بعض النسخ اولى بالنسبة الى ذلك الشئ من كونه مشاركا للغير فى الذات والصفات اى من ان يوجد له نظير والواجب يجب ان يكون فى اعلى مراتب الكمال والا لم يكن منزها عن جميع علامات النقصان وهو باطل بالاجماع وتلخيص الاستدلال ان الانفراد كمال وكل كمال ثابت للواجب فالانفراد ثابت للواجب تعالى قيل اما الصغرى فيجزم بها كل ذى فطرة سليمة واما الكبرى فما اجمع عليها العقلاء * فقوله انه خطابى خطأ * وقوله بل شعرى اشد منه والحق انه قياس مركب من المسلمات كقبح الظلم فكونه خطابيا صحيح وكونه شعريا فاسد ولذا لم يعدوه من جملة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل استدلال الزامى فلا يرد عليه شئ ويمكن توجيه كونه خطابيا اوشعريا بانه ان اريد بالصغرى ان الانفراد كمال فى الواقع فليست بقطعية وان اريد انه كمال فى نظر العقل فيجرى الدليل حينئذ فيما ورد النصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشئ بحيث يتفق الناس فى كماله وتنزهه عن النقائص كالعلم بذاته وبجميع المعلومات والقدرة على جميع

بكثرة الادلة نعم يورد فى المناظرات ويستقصى فى البيانات للالزام ومزيد الاهتمام لكون المسئلة متفقا عليها بين الفريقين ومسلما عند المتخاصمين لالانه حجة (قوله قلت حتى ان الخ) يعنى ان ذلك امر مقرر يعرفه كل احد ويتداولونه فى اثبات المقاصد فهو تقوية للمنقول من حيث انه مقدمة لدليله (قوله كلام خطابى بل شعرى) خطابى بالنظر الى وجوب كون الواجب المتعالى فى اعلى مراتب الكمال بناء على مانقل من الاجماع وشعرى بالنظر الى كون الانفراد اولى من الاجتماع مطلقا فانه خيالى محض وانما يتوهم الاولوية باعتبار مافيه الانفراد من الاوصاف الفاضلة والافكيف يتصور اولوية الانفراد فيما يوجب النقص (قوله متكلما الخ) قيل الصواب اسقاطه لان الحكماء لا يقولون به وبالسمع والبصر قلت اتفاق الحكماء فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا ليس فى اثبات تلك الصفات قائمة بالذات

مل فى تحقق الكمالات التى يترتب عليها فى ذاته بذاته والكلام والسمع والبصر وسائر الصفات سيان فى ذلك القدر

(قوله فذهب المعتزلة الخ) يعني المتأخرين منهم من لدن ابي الحسين البصري فانه هو اول من وافق الفلاسفة في عينية الصفات وتابعه من جاء بعده منهم واما قدماؤهم فالصفات عندهم اما امور اعتبارية وهو رأي الجبائي واصحابه او حال واسطة بين الموجود والمعدوم كما هو رأي ابنه ابي هاشم واتباعه فتكون مغايرة على الذات لامحالة ثم انهم لايقولون باصطلاح الاشاعرة في معنى الغير (قوله وجمهور المتكلمين الى الثاني الخ) وينبغي ان يكون المراد من هؤلاء الجمهور متكلموا الحنابلة والكرامية وقدماء المعتزلة والا فمتأخروهم قد عرفت ان مذاهبهم العينية والاشعري ومن تابعه قائلون بنفي العينية والغيرية ولو على الاصطلاح واما الحنفية وغيرهم من اعاظم الفقهاء وكبار الائمة ومشايخ الصوفية مع انه لايصح اطلاق اسم المتكلم عليهم وهم يشمئزون عن سماع هذا الاسم فمذهب المتقدمين منهم في صفات الله تعالى واسمائه العلى بل في كل مالا يتعلق به حكم ناجز من احكام الآخرة وتفاصيل احوال القيامة وغير ذلك مما لايلجئ اليه الضرورة ولايدعو الى بيان الحاجة هو الثبات على بيان الشرع والتقيد بقيوده وعدم

وهكذا في سائر صفاته ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته او غير ذاته اولاهو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث

الممكنات ولو افعال العباد وبسط اليد والجود وكنفي الشريك والولد والمكان والجهة الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولى واكمل بالنسبة الى ذلك الشيء في نظر العقل من كونه بحيث يختلفون فيه فلو صح لكان الواجب تعالى على هذه الصفة فيلزم ان لايختلف الناس في ذلك وهو خلاف المنصوص فظهر ان كونه خطابيا اوشعريا انما هو باعتبار المقدمة الاولى لان كونه شعريا باعتبار المقدمة الاولى وخطابيا باعتبار المقدمة الثانية كما قيل لان المقدمة الثانية قطعية ثابتة بان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة اعلى مبنى عليه وقد اشار الامام الاعظم الى كون الانفراد كمالا فكيف يكون حكما مخيلا واما ماقيل في توجيههما فان اولوية كون الشيء منفردا محل تأمل وان اثبتت بدلائل التوحيد كانت تلك الدلائل كافية ولاحاجة الى هذا ففيه ان منع الصغرى يهدم كونه ظنيا خطابيا وايضا الثابت بدلائل التوحيد نفس التوحيد لااولويته (**قوله** ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته اوغير ذاته) اى مايطلق عليه في الشرع والعرف واللغة انها غير ذاته اطلاقا حقيقيا كما يدل عليه سياق كلامه من ان الغير لايطلق في الشرع (والعرف)

التعدي عن حدوده فلايتكلمون فيها ولا يخوضون في البحث عنها بل يفوضونها الى الله سبحانه وتعالى ويصدقون بها على مراده ومراد رسوله ولايجاوزون عن اثبات مااثبته ونفي مانفاه ويسكتون عما عداه واما المتأخرون من اتباعهم فمذهبهم نفي العينية والغيرية على الحقيقة ولا بمحض الاصطلاح على الوجه الذي احدثه بعض الاشعرية والحق انه لم ينقل احد ممن ينتمي الى السنة بزيادة الصفات وامكانها ومغايرتها على الذات الا ابن الخطيب الرازي من ارجاف اتباع الاشعرية في اواخر المائة السادسة مخافة تكثير الواجبات وتعدد القدماء بالذات الا انه كان في بدو حدوث هذه المقالة الغثة والعقيدة الرثة يتجافى عن اطلاق انها ممكنة ويتحاشى عن مخالفة السلف بعض حشية ولايرفض لفظ الوجوب بل يطلقه عليها ويكتفي بالتأويل ويقول المعنى انها واجبة بذات الواجب او بما هو ليس عينها ولا غيرها او واجبة لها الى ان تجاسر التفتازاني من مقلدته وصرح بالامكان واذا انتكس عقله وزين له سوء عمله فرآه حسنا لم يخش من الرحمن في جعله العوارض الضعيفة الرقيقة القوام صفات كمالية للحق القيوم الملك المنان فاظهر الجلادة والحمية الجاهلية وتهالك في اذاعة ذاك التعليم واشاعته بين الفاغة فتبعهما من اهل القرن الثامن ومابعده كل ذي عقل سقيم ورأي عقيم وصار ذلك مذهبا يتداوله في هذه الازمنة عامة من ينتمي الى السنة وينتسب الى الجماعة وهو ارك المذاهب المحدثة في الاسلام وانما هو مذهب هذين الرجلين

والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ انكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته بذاته كان عالما وكذا الحال فى القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون الصفات زائدة فانا مثلا نحتاج فى انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لايحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء عليه ولذلك قيل محصول كلامهم نفى الصفات واثبات نتائجها وغايتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التى لاوجود لها

والعرف واللغة حقيقة الاعلى الموجود الذي من شانه الانفكاك عند الاشعرى وعلى ماليس بعين عند غيره فلايرد عليه ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح اعنى جائز الانفكاك فقوله وجمهور المتكلمين الى الثانى محل نظر اذلم يذهب احد من المتكلمين الى جواز انفكاك الصفات عنه تعالى وان اريد المعنى اللغوى اعنى نقيض هو هو فقوله والاشعرى الى الثالث محل تأمل لا لما قيل فانه ليس بمختص بمذهب الاشعرى بل مذهب جميع الاشاعرة والماتريدية بل لان مذهب الاشعرى على هذا المعنى يستلزم التناقض فكيف يكون مذهبا له ولغيره (**قوله** والفلاسفة حققوا الخ) اى اثبتوا العينية اثباتا محققا لاريب فيه حاكمين بان ذاته تعالى من حيث ينكشف عليه الاشياء عالم ومن حيث انه مبدأ لذلك الانكشاف علم ومن حيث انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قادر ومن حيث انه مبدأ لتلك الحيثية قدرة وكذا فى سائر الصفات بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة وباطنة عينية ماجعله الاشاعرة صفات حقيقية كالعلم والقدرة وزيادة الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة ففى اثباتهم العينية نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الآتى فالباء فى قوله بان ذاته الخ متعلقة بالتحقيق بتضمين معنى الحكم او تفسيرية للعينية لا للاستعانة الداخلة على الدليل الذى هو مابه التحقيق وذلك الحكم او التفسير صريح فى ان تلك الصفات عين الذات والتغاير باعتبار الحيثيات فلايرد عليهم ان الحياة والعلم القدرة وغيرها ماهيات متخالفة فكيف تكون عين حقيقة شئ واحد وحاصل الاندفاع ان مرادهم ان مبدأ آثار القدرة والعلم وغيرها عين الذات فالمراد بالقدرة مثلا مبدأ آثار القدرة وبالعلم مبدأ آثار العلم من الانكشاف والعلم بمعنى المبدأ عرض عام يصدق على ذات الواجب وعلى الصفات الزائدة فى الممكنات فلا بأس في صدق العرضيات المتخالفة مفهوما على ذات واحدة ولا فى اختلاف حقائق الافراد المندرجة تحت كل منها كما عرفت فى الوجود فقولنا الانسان عالم بمنزلة الشمس مضيئة وفاقا وقولنا الواجب عالم بمنزلة الضوء مضئ عندهم فالعلم الذى تضمنه المحمول انتزاعى محض لاوجود له فى نفس الامر بل هو عين الذات عندهم بهذا المعنى (**قوله** فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية) اى صفات اعتبارية وليس له تعالى صفة حقيقية

واتباعهما الاغنام وزاد فى حسن ظن اولئك بهما اشتهار احدهما بالعلامة والعلامة الآخر بالامام اسمان فى فى غير موضعهما وعنوانان بغير موقعهما ولما الزمهم حدوث الصفات التجأوا الى الفرق بين معنى القديم والواجب الذات ومنعوا استحالة تعدد القديم على الاطلاق ولما الزمهم المغايرة تستروا بما ابدعوه من معنى الغير سبحانه وتعالى عما يصفون (قوله واما المعتزلة فظاهر كلامهم الخ) وهذا الظاهر مذهب قدمائهم على ما عرفت وهم مع مشاركتهم المتأخرين من الاشاعرة فى زيادة الصفات وهو الوبال والقول المحال زادوا عليهم بكذب زائد فجعلوها امورا اعتبارية تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا

في الخارج واستدل الفريقان على نفي الغيرية بانها لو زادت لكانت ممكنة

عندهم واما باطن كلامهم فالصفات التي جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهي عين الذات عندهم الا صفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا بمحل في زعمهم والصفات التي جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهي ليست بتلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة لكن لما كان العلم والقدرة وامثالهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بعلم زائد وقدرة زائدة مثلا نعم اثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة هي تعلق الذات بالمعلومات والمقدورات لكنهم لم يجعلوا ذلك التعلق عبارة عن العلم والقدرة بل عن العالمية اوالقادرية المعللة بالعلم والقدرة ولذا قالوا هو عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة على ماشار اليه المولى الخيالي فليس للواجب تعالى عندهم علم زائد لا صفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا اورد عليهم الاشاعرة بان قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا الجسم اسود ولا سواد له وهو سفسطة ظاهرة فلو اثبتوا له تعالى علما زئدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك الايراد وجه اصلا وذلك الايراد متوجه على الحكماء ايضا ويندفع عن الفريقين بان قولهم هو عالم ولا علم له بمعنى انه لا علم زئد له فقولهم هذا بمنزلة ان سواده اسود بسواد هو عينه لا بمنزلة اسود ولا سواد له وبهذا البيان اندفع ماقيل هذا ينافي ماسبق من انها عين الذات عندهم كالحكماء وماقيل في دفعه ان المراد من العينية فيما سبق نفي الغيرية لا يدفعه اذ لا واسطة بين العين والغير عند غير الاشعري وتابعيه بل نفي الغيرية بالاستدلال الآتي يستلزم العينية فيقع فيما هرب بقي ههنا كلام هو ان قول الشارح لا خلاف في كونه تعالى عالما قادرا الى آخره يدل على ان الفلاسفة موافقون للمعتزلة في اثبات مثل العالمية والقادرية وغيرها من الاعتبارات العقلية الزائدة وهو مخالف لما قالوا انه تعالى واحد حقيقي لا تعدد له اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما لا يخفى الا ان يقال مراد الحكماء من نفي التعدد الاعتباري نفيه قبل صدور شئ من معلولاته لا مطلقا كما سننقله عن الشارح

(قوله واستدل الفريقان) اي الحكماء والمعتزلة على نفي الغيرية بانها لوكانت غير الذات لكانت زائدة عليها ولو كانت زائدة لكانت ممكنة لاحتياجها في وجودها الى الذات الموصوفة بداهة ولاستحالة تعدد الواجب بالذات قطعا وكلما كانت ممكنة فلا بدلها من علة توجدها فتلك العلة اما ذات الواجب او غيره والكل محال وفيه بحث لانهم ان ارادوا بالغير ماليس بعين فلا نسلم انها لو زادت لكانت ممكنة لجواز ان يكون اعتبارات عقلية مغايرة لذات الواجب فلا تكون من جملة الممكنات التي هي من اعيان الموجودات وان ارادوا الموجود الخارجي الذي ليس عين الذات فتلك الملازمة مسلمة لكن على هذا لا يتم التقريب لان غرضهم نفي مطلق الغيرية حقيقيا كان او اعتباريا ليثبت العينية والاستدلال

(حينئذ)

(قوله واستدل الفريقان) اي الفلاسفة ومتاخروا المعتزلة المتابعين لهم المتشبثين باذيالهم في عينية الصفات وفيه اشارة الى انهم عدلوا عن مذهبهم وتابعوا الفلاسفة تحاشيا عن النقص بالذات والاستكمال بالغير واما الاستدلال بلزوم تعدد القدماء فهو مذهب الاوائل منهم وعلى اصل مذهبهم

لاحتياجهـا الى الموصوف فلابدلها من علة وتلك العلة اماذات الواجب اوغيره

حينئذ انما ينفى كونها غيرا حقيقيا لامطلقا ويمكن دفعه باختيار الشق الثانى بحمل الاستدلال على مجرد نفى الغيرية الحقيقية لامع اثبات العينية وباختيار الشق الاول مع تعميم الممكن من الحقيقى والاعتبارى بناء على ان كل صفة ولو اعتبارية فهى فى وجودها فى نفس الامر محتاجة الى موصوفها والى علة توجدها فيها* واعلم ان الاستدلال على نفى الغيرية بلزوم الاستكمال بالغير المحال جعله صاحب المواقف من ادلة المعتزلة وصاحب المقاصد من ادلة الحكماء كالاستدلال بلزوم كون الذات فاعلا وقابلا معا واجابا عن الاول بان الاستكمال بالغير الذى هو تلك الصفة غير محال فيما اذا كانت تلك الصفة ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل هو غاية الكمال وفى تقرير الشارح اشارة الى امرين احدهما ان كونه من ادلة الحكماء لاينافى كونه من ادلة المعتزلة لانهم كثيرا مايتشبثون باذيالهم وثانيهما القدح فى جوابهما بان ليس مراد الفريقين بالغير تلك الصفة بل علة تلك الصفة على تقدير كونهـا غير الذات فتأمل (**قوله** وتلك العلة اما ذات الواجب الى آخره) لايخفى ان الظاهر من العلة ههنـا هو العـلة الموجدة لتلك الصفات ويؤيده الصدور الآتى فحينئذ ان قيد الشق الاول بقولنـا بالذات اى تلك العلة اما ذات الواجب بالذات لابواسـطة شئ آخر لم ينحصر الترديد بين الشقين كما اذا قيد كل منهما لجواز ان يكون العلة ذات الواجب بواسطة شئ آخر وان لم يقيد به يتوجـه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى الى آخره ماقيل ان اللزوم المذكور ممنوع لجواز ان يصـدر واحدة من الصفات عن الذات والبواقى بواسطتها على نحو ماقال الحكماء فى صدور المعلومات المتكثرة عن ذات الواجب من غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لايختص محذور الاستكمال بالغير بالشق الثـانى اذ على تقدير كون تلك العلة ذات الواجب بواسـطة شئ من الممكنات يلزم الاستكمال المذكور ايضا وقد خصصه بالشق الثانى فالوجه ان يحمل العلة على مطلق العلة ويقيد الشق الاول بذلك القيد دون الشق الثانى فالمراد ان علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط ويلزم ان يكون علة موجدة لها والا لم يكن العلة ذات الواجب فقط اذ لابد من العلة الموجدة فيلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقى واماغيره بالذات اوبالواسطة بان يكون الغير علة موجدة لها اوشرطا للايجاد فيلزم الاستكمال بسبب شئ من الممكنات وهو محال قطعا لكن على هذا التوجيه يتوجه ايضا ان صدور بعض الصفات الذاتية عن ذات الواجب تعالى بواسطة البعض الآخر اللازم للذات ايضا لايقدح فى كون تلك الصفات ذاتية كما قالوا فى العوارض الذاتية المستندة الى الذات بالذات اوبالواسطة المستندة الى الذات ولايوجب النقص والاحتياج فى الكمال الذاتى الى الغير المنفصل وهو مااتفق العقلاء على استحالته ولو سلم ان الاحتياج الى مطلق الغير محال عند جميع العقلاء فيجوز ان يكون الاحتياج راجعا

وعلى الثانى يلزم احتياج الواجب فى كونه عالما وقادرا مثلا الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات كماله الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى امور متكثرة وهو تعالى واحد عن جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما بينوه فى موضعه

الى تلك الصفات المتأخرة عن الصفة الاولى كالعلم والقدرة المتأخرتين عن الحياة والارادة المتأخرة عن الكل لاراجعا الى الفاعل وقدسبق ان لامحذور فى امثاله كالامحذور فى صدور الافعال بواسطة الصفات الذاتية عند جمهور المتكلمين القائلين بكون تلك الصفات غير الذات لاحتياج تلك الافعال الى تلك الصفات لالاحتياج الفاعل هذا واورد على الحصر بين الشقين بجواز ان يكون العلة مجموع ذات الواجب وغيره واجيب بان المجموع مندرج فى الشق الثانى بناء على ان الكل غير الجزء عند غير الاشعرى واتباعه ويمكن دفعه بحمل الترديد على منع الخلو والسكوت عن محذوره لاشتراكه مع الشق الثانى فى المحذور (**قوله** وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات كماله) اى كماله الذاتى (الى غيره) وهو محال عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير فى الكمال الفعلى عند الحكماء القائلين بتوقف الايجاد على الشروط والآلات والمعدات والاستعدادات ولدفع التناقض بين كلاميهم اورد هذا الاجمال وان قالوا يعود الاحتياج فى امثاله الى المنفعل لاالى الفاعل تقول ينعكس عليكم فى محذور الشق الثانى كما اشرنا (**قوله** وهو تعالى واحد عن جميع الوجوه) اى ذات الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحد من جميع الوجوه بحيث لاتعدد فيه لابحسب ذاته ولابحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولابحسب الآلات والشرائط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله وهو واحد الى آخره عطف على جملة يلزم من عطف العلة على المعلول وذلك التعليل مشتمل على المصادرة لان كونه تعالى واحدا من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف على نفى الصفات وهو اول المسئلة والفاء فى قوله فلا يكون مصدرا الى آخره فصيحة او تفريعية وفيه اشارة الى ان هذه المقدمة كما انها مقدمة دليل اللزوم كذلك هى مقدمة دليل بطلان اللازم (**قوله** كما بينوه فى موضعه) اشارة الى ادلة قولهم الواحد الحقيقى لايصدر عنه الاالواحد واقوى ادلتهم على هذا المطلب مالخصه الشريف فى شرح المواقف حيث قال لاشك ان العلة الموجدة تجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان تكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذلولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها فى كل صدور لابد ان تكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية فى دليلهم هو هذه الخصوصية لاالامر الاضافى الذى يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقى وصدر عنه اثر واحد كانت

(تلك)

كل جلى والمرأ فى معنى الاستكمال والغير بين البطلان لايصح اليه الاصغاء اذ من البين المكشوف انه على ذلك الرأى المكفوف يكون فى حد ذاته عاريا عن جميع الكمالات ولايكون له كمال قط الا فيما يلحقه من الحيثيات وتغيره من الجهات وليس هذا الاالاستكمال بالغير بعد النقص بالذات وهو معنى قولهم ان الله فقير ونحن اغنياء (قوله كما بينوه) اما كونه واحدا من جميع الوجوه فظاهر من تعقل حقيقة الوجود وتصور المباحث المتعلقة به وتحصيلها كما ينبغى على ان الكثرة تنافى وجوب الوجود واما ان الواحد لايصدر عنه الاالواحد فلان البداهة قاضية بان العلة مالم تكن لها اختصاص بالمعلول لايكون لها مع غيره بحيث يمتنع معها صدور ذلك المعلول لاعن هذه العلة واقتضائها لاذلك المعلول لايمكن صدوره عنها لاستحالة الترجيح من غير مرجح ومن البين المكشوف ان الشىء الواحد لايكون مختصا بشىء وبغيره لان اختصاصه بكل منهما يوجب عدم اختصاصه بالآخر والالكان يقتضى ذلك لاغيره ويقتضى الغير لاذلك وهو مستحيل

بالضرورة وممازيفوا عليه انه لو صدر عن الواحد امران فصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فاما ان يكون المصدريتان عين العلة او يدخل احدهما او يخرج او كلاهما وكل الشقوق ظاهر البطلان ضروري الاستحالة اذ الاول يوجب ان يكون الشيء الواحد عين الكثير والدخول التركب والخروج التسلسل اذ الكلام يعود حينئذ الى تصور تلك المصدرية وهكذا ولذا نعني بالمصدرية المعنى الاضافي الذي يتحقق بعد صدور المعلول الاول ويتعلق من نسبته الى المبدأ بل المعنى الحقيقي الذي يوجب المعلول ويكون مبدأه والتعبير ﴿ ٢٦٥ ﴾ بالخصوصية لعوز العبارة وذلك المبدأ في صدور الواحد عنه عين ذاته من غير امر زائد عليه اصلا بخلاف صدور المتعدد وهو ظاهر ولانه يلزمه اجتماع النقيضين فانه لو صدر عنه امر وليكن (ا) وامر آخر وليكن (ب) فجهة صدور (ا) من حيث انها جهة صدورها ليس مصدرا (اب) بل ليس الا مصدرا (اا) كما ان الانسان من حيث هو ضاحك ليس كاتبا ولا شيئا آخر الا ضاحكا فهي جهة اللاصدور (اا) وكذا الامر في جهة صدور (ب) فلو صدر (ب) بهذه الجهة التي صدر بها (ا) لزم التناقض بين صدور (ا) الذي يتضمنه صدور (ب) ولا صدور (اا) الذي يتضمنه صدور (ا) من حيث اختصاص الجهة بلى اذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور (ا) ومن حيثية اخرى بصدور (ب) ولم يلزم التناقض المذكور وهذا لاينافي صدور جميع الموجودات عنه سبحانه ووجوده بايجاده وخلقه على ماهو المذهب الحق ولا يوجب اتحاد السلسلة لتكثير الجهات وتعدد الحيثيات بعد صدور المعلول الاول قال الشيخ في الشفاء نحن لانمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى

تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا تكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا تكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لايكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية ثم اجاب عنه حيث قال لم لايجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة فيها لاتكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لابد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لايضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولايقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب الاول ان الخصوصية مع جماعة مشاركة في امر من المعلولات كافية في ترجيح وجود تلك الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية الواحدة مبدأ الاثرين فصاعدا اول المسئلة فلا يرد ما اورده الشارح في حاشية التجريد من انه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق مايختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة انتهى لانه استدلال باول المسئلة فيكون مصادرة وتلخيص الجواب الثاني انا لو سلمنا انه لابد في صدور المتعددة عن العلة من الخصوصية مع كل معلول فلا نسلم ان الواحد الحقيقي بالمعنى الصالح للنزاع لايتعدد بالاعتبار والمعنى الذي ذكره الحكماء غير صالح للنزاع لانه كلي فرضي غير صادق على شيء في نفس الامر لان الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلوب واضافات بل بصفات حقيقية كالارادة فالمعنى الصالح للنزاع هو الواحد الحقيقي بحسب ذاته والتعدد بحسب السلوب والاضافات ناظر الى صدور الصفات بالايجاب وبحسب تعلقات الارادة ناظر

(قوله وايضا يلزم كون الخ) وذلك لان القابل سواء كان القابلية بمعنى الاتصاف او بمعنى التأثير مغاير للفاعل بحسب المصداق والالصدق لكل فاعل انه قابل لما فعله وبالعكس ولان الفاعل فقط يكفى فى وجود المفعول بخلاف القابل فقط فانه لايكفى لوجود المقبول مطلقا ولان الفاعل من حيث هو فاعل مالم يجب الفعل لم يفعل والقابل من حيث هو قابل مالم يكن القبول لم يقبل فلابد فى الفاعل من جهة الوجوب وفى القابل من جهة الامكان فالفعل والقبول متنافيان لتنافى لازميهما من الوجوب والامكان فلابد ههنا من جهتين يلزم من دخولهما التركب ومن خروجهما التسلسل وكل منهما مستحيل بين الاستحالة (قوله يمنع احتياجها الخ) والظاهريون الذين لاينفذ نظرهم الى لب الحكمة ولا يصلون الى مخ المعرفة ربما ابدوا هذا المنع بان صفات الواجب لوازم ذاته وحكم لوازم الذات ان تستند الى جاعله ولما كان ذات الواجب غير مجعول فلوازمهما غير مجعولة البتة وهو سفسطة بين البطلان فان كون ذات الواجب غير مجعولة يقتضى ان لايكون لها لوازم مجعولة لغيره اصلا لاان يكون لها لوازم غير مجعولة لانه ان اقتضى ذاتها وجودها فيلزم تعدد الواجب اولا يقتضى ذاتها وجودها فلامحالة ان وجودها ولزومها على الذات اما لاقتضاء من جهة الواجب فيلزم ان يكون

(قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى وهو الذى لاتكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا لشئ واحد معا) قالوا فى بيان استحالته ان اعتبار كون الشئ فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كان واحدا (ولك) لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلابد فى ذاته من جهتين يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا او احديهما فى ذاته لزم تركبه وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا الى غير النهاية ويثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد على ذاته وعدم جواز كونه مصدرا لامور متكثرة ولايتوجه عليه النقض بكون النفس معالجا لامراضها من رذائل الاخلاق لانها ليست بسيطة حقيقية

وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى وهو الذى لاتكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا لشئ واحد معا وقد بين فى موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل يمنع احتياجها الى علته فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهى قديمة لاتحتاج

الى صدور الافعال بالاختيار فلا يرد ما اورده البعض فى حاشية المواقف من ان الجواب الثانى خارج عن قانون المناظرة اذ لايكون النزاع حينئذ فى القاعدة المذكورة بل فى انه تعالى واحد حقيقى بهذا المعنى ام لا وهو مبحث آخر انتهى نعم يرد عليه ان ذات الواجب تعالى فى مرتبة الصادر الاول واحد حقيقى بالمعنى الذى ذكروه لما ذكره الشارح فى حاشية التجريد من ان السلب اضافة بين الذات والامر المسلوب واذلا امر فلا اتصاف بالسلب وان تحقق السلب فى نفسه فافهم (**قوله** وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى) اى الواحد الحقيقى بالمعنى الذى ذكروه فاعلا موجدا لتلك الصفات وقابلا لها اى لتلك الصفات الموجودة فى ذات الفاعل قال فى المواقف وشرحه قال الحكماء البسيط الحقيقى لايكون فاعلا وقابلا خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى له صفات حقيقية زائدة على ذاته وهى صادرة منه قائمة به (**قوله** وقد بين فى موضعه استحالته الى آخره) بينوه بوجهين احدهما ان الفعل والقبول اى الانفعال اثران متباينان فلو كان فاعلا وقابلا لكان الواحد الحقيقى مصدر الاثرين وهو محال كما سبق وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب اذ لايجوز تخلف المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المقبول بالامكان حيث يجوز تخلف المقبول عن القابل واذا تغايرت النسبتان فلا يجتمعان فى محل بسيط حقيقى والجواب عنه لما جاز ان يكون الواحد الحقيقى مصدر الاثرين فيجوز ان يكون له نسبتان متغايرتان الى شئ واحد من جهة واحدة وهذا اولى مما قيل فى الجواب يجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان اليه من جهتين لان الكلام فى الواحد الحقيقى وليس له جهتان (**قوله** وقيل على هذا الدليل الى آخره) تعلق على بالقول بتضمين معنى الاعتراض اى قيل معترضا على هذا الدليل فيكون جوابا من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات لامن طرف الاشاعرة النافين للغيرية

الى علة وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج عندنا هوالحدوث ينفي القديم الممكن واما اذا ثبت ممكن قديم فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذمع التساوى لابد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لايمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها الى العلة قول مناقض فى نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج الى العلة هوالحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهى محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هى الحدوث وقيل ولو سلمنا الاحتياج

ولك ان تقول دليلهم السابق على تقدير صحته كما ينفى المغايرة ينفى الصفات رأسا فيكون جوابا من طرف الكل وحاصل الجواب منع الشرطية القائلة بانها كلما كانت ممكنة فلابدلها من علة مستندا بان القديم الممكن لايحتاج الى علة وانما المحتاج هو الممكن الحادث والضعف الآتى اثبات للملازمة الممنوعة بواسطة ابطال السند المذكور المساوى ولعل منشأ هذا الجواب ماقيل الواجب بالذات هو ذات الله تعالى وصفاته ولم يدر ان مراد القائل ان صفات الواجب واجبة لذات الواجب فلاتكون حادثة بل قديمة كما حرره شارح المقاصد (**قوله** اذمع التساوى) اى مع تساوى طرفى الوجود والعدم بالقياس الى ذات الممكن لابد من مرجح يرجح الوجود على العدم وهوالعلة فالاحتياج الى المرجح على تقدير رجحان عدم الممكن بالنظر الى ذاته كما ذهب بعض الحكماء بالطريق الاولى (**قوله** كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف الخ) قيل الاحتياج الى موصوف غير الاحتياج الى العلة وليس بشئ اذ الممتنع وجود الصفة بدون الموصوف بداهة وكان الموصوف متقدما بالذات على صفته فقد اندرج الموصوف فى جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى العلة قطعا (**قوله** فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها) اى مع القول بعدم احتياجها الى العلة متناقضان لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة الى العلة لما عرفت وكونها محتاجا الى العلة مناقض لنفى ذلك الاحتياج فى نفسه مع قطع النظر عن سائر القواعد ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث لما ذكره وتلخيص الكلام يستحيل ان تكون الصفة واجبا بالذات فعلى تقدير وجودها يكون ممكنة لانحصار الموجود فى الواجب والممكن عقلا فان لم تحتج الى علة يلزم الرجحان من غير مرجح والاكان علة الاحتياج الى العلة هى الامكان كما قال الحكماء لا الحدوث والا كانت الصفات القائمة بالواجب حادثة وهو محال فظهر ان من اثبت الصفات القديمة وجب له ان يقول علة الاحتياج هى الامكان لا الحدوث وان من نفيها يجوز له ان يقول هى الامكان كالحكماء وان يقول هى الحدوث كالمعتزلة النافين للصفات مع القول بحدوث العالم (**قوله** وقيل ولو سلمنا الاحتياج الخ) جواب آخر يمنع بطلان اللازم للشق الثانى مستندا بان استحالته غير مبرهن عليها وقوله وانت تعلم

الواحد الحقيقى مبدأ التكثير وفاعلاً وقابلاً معا او من جهة اقتضاء غيره فيلزم احتياج الواجب فى صفاته الى غيره تعالى عنه وانه محال (قوله ينفى القديم الممكن) او يريد من الحدوث مايريد غيره من الامكان (قوله واحتياج هذه الصفات الخ) لان المفروض انها زائدة على الذات ممكنة الوجود (قوله قول متناقض فى نفسه الخ) وذلك للزوم امكانه فهى محتاجة البتة الى موصوفها واما اذا قالوا بانها واجبة غير مغايرة للذات ولا متعددة فلا يلزم ذلك (قوله ومناقض لقاعدتهم) القائلة بان علة الاحتياج هى الحدوث قال بعض المحققين مرادهم انه علة للاحتياج فى الوجود من حيث انه بعد العدم وما يعلم بالضرورة من احتياج الصفات هو الاحتياج فى اصل الوجود فان الايجاد والاحتياج عندهم على نحوين احدهما مختص بالصفات القديمة وثانيهما مختص بالعالم قلت وهو كلام الخ على النهاية فانه لادليل لهم على ذلك التفصيل ولا معرفة عندهم به

بل باطل بالضرورة فانا نعلم قطعا ان الممكن يحتاج الى العلة لامكان تساوي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ولامدخل فيـه للحدوث فان وصـف متأخر للوجود بالفعـل لاوصف مفهومه في اعتبـار العقل كالامكان ولهـذا لايوصف بالحدوث الا بعد الاتصـاف بالوجود فكيف يتصور ان يكون علة الاحتيـاج الى العلة الموجدة وما قاله الشارح في حواشي التجريد من ان مرادهم بالحدوث ههنا كون الشيء في اعتبـار العقل بحيث لو وجد كان مسبوقا بالعدم لاكون الوجود بالفعل مسبوقا بالعدم ولا شك ان هذا المعنى متقـدم على الوجود فهو مردود عليه بانه ليس معنى الحدوث وان سلم فهو ليس بمراد لهم ههنا والا لما التزموا حدوث الاعراض آنا فآنا ولزم عليهم استغناء الممكن عن المؤثر حال البقاء ولا كون نسـبة الممكن الى الواجب نسبة البناء الى البناء والابنـاء الى الآباء وكل ذلك انما لزم عليهم من قولهم علة الاحتياج هي الحدوث مع انا نعلم بالضرورة ان الاحتياج لايترتب عليه كيف وهو متحقق في الممتنع ثم لما تحقق علة الاحتيـاج الى نفس علة الوجود فاي حاجة الى علة الاحتياج اليهـا من حيث ان الوجود بعد العدم (قوله فلانسلم الخ) جهل قبيح و كفر صريح سبحانه و تعالى عما يصفون

فلانسـلم انه لايجوز كون علتهـا غير الواجب اذالدليـل انمـا قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة وانت تعـلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولوسلمنا كون علتها الواجب فلانسلم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضـافات متكثرة

اثبات للمقدمة الممنوعة بان احتياج الواجب تعالى سواء في وجوده او في صفاته الذاتية الى غيره مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما نقل عن ابن تيمية لان مطلق الاحتياج من سمات النقص بداهة بل بطلانه من البديهيات الفطرية اقول لو حمل كلام القائل على ان الحكم بكون جميع الصفات صادرة عن الذات لابتوسط بعضها في صدور البعض الآخر لم يقم عليه حجة كيف وان صفة الحيوة متقدمة بالذات على سائر الصفات لم يكن بطلانه بهذه المثابة لاسيما اذا كان الاحتياج راجعا الى الصفة الصادرة لاالى المصدر كما لايخفى (**قوله** ولو سلمنا كون علتهـا الواجب الخ) يعني ونقول لوسلمنا كون علتهـا ذات الواجب فلا نسلم انه على هذا يلزم المحذور ان كون الواحد الحقيقي مصدرا للامور الكثيرة وكونه فاعلا وقابلا معـا وانما يلزم ذلك لوكان ذات الواجب واحدا حقيقيا بالمعنى الذي ذكروه في الواقع وذلك ممنوع لاتصافه تعالى بسلوب واضافات في الواقع اما السلوب فهي الصفات السلبية كسلب الجوهرية والعرضية والحالية في المحل والمحلية للحال الى غير ذلك واما الاضافات فهي كتعلقات علمه وقدرته ويمكن ان يكون الاضافات عطف تفسير لان السلوب عبارة عن النسب السلبية فهذا الجواب هو الجواب الثاني من جوابي الشريف المحقق كما ان الجواب الثاني يمنع بطلان اللازمين هو الجواب الاول من جوابيه كما حررنا واورد على هذا الجواب في حاشية التجريد بان اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات متكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام

(قوله لاتصافه بسلوب) واضافات السلوب كلها راجعة الى سلب الامكان الذاتي ومصداقه هو وجوب (ف) الوجود بالذات وكذلك الاضافات فليس في شانه تعالى حيثيات متكثرة تكون مصداقا لسلوب واضافات قال الشارح في بعض تصانيفه السلوب والاضافات فرع المسلوب والمضاف فالواجب ليس متصفا بها في مرتبة صدور المعلول الاول

(قوله لاتصافه بسلوب واضافات) رده الشارح في بعض تصانيفه بان السلوب والاضافات فرع المسلوب والمضاف اليه فالواجب تعالى ليس متصفا لشيء منهـا في مرتبة صدور المعلول الاول وان كان متصفا بها بعد ماصدر عنـه

(قوله و الادلة التى ذكرتموها على ذلك مدخولة الى آخره) حيث قالوا ان خروج الصدرية لايوجب التسلسل المستحيل فانها امر اعتبارى وان الدليل يجرى فى صدور الواحد ويلزم عليه اتحاد سلسلة الوجود وتحقق نسبة العلية بين كل موجود وموجود وانت خبير بان هذا الدخل ظاهر السقوط فان المراد من المصدرية هو الامر الحقيقى المتقدم الوجود كما عرفت وان فى صدور الواحد عن الواحد يكون المصدرية عينه ولا يمكن ذلك فى صدور الكثير وان لزوم اتحاد السلسلة اذا لم يتبع الذات كثرة متأخرة غير داخلة فى قوامها الى آخر ما ذكره الشيخ رحمه الله وبالجملة المدعى

ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلانسلم ان الواحد الحقيقى لايصدر عنه الا الواحد وان لايكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التى ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر فى موضعه وانت تعلم ان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك

فى الصادر الاول وليس فى تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات * فان قلت سلب الشيء لايتوقف على ثبوته والواجب تعالى فى اى مرتبة فرض متصف بسلب جميع ماعداه عنه تعالى * قلت السلب معتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لايكون شيئا منضما الى العلة ليتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفى غيرها وحينئذ لايعقل تعدد العلة الثانى ان يعتبر له نوع تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الابعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارته تلخيصه لاتمايز بين الاعدام الا باعتبار الوجود العلمى وجميع انحاء الوجود معلول صادر عن الواجب تعالى فقبل صدور الكثرة عنه تعالى لايكون القيود التى بانضمامها الى الذات يتعدد العلل متميزة فى الواقع فلاتكون تلك القيود موجودة فى نفس الامر اذ كل موجود متميز فقبل صدور الكثرة لايتحقق علل متعددة موجبة لتلك الصفات المتعددة فلايصح الجواب المذكور لانه مبنى على تسليم ان الواحد الحقيقى لايصدر عنه الا الواحد كما دل عليه كلام الشريف ولاجل كونه دقيقا غامضا يستعصى على كثير من الاذهان امر بالتأمل فلا يرد عليه ماقيل ان الواجب تعالى متصف فى نفس الامر بسلب امكان النظير مع ان النظير وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته فى نفس الامر ثم نقول وقد صرح الشارح فى كتبه بان جميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام فى انها موجودة فى نفس الامر لكون كل مفهوم موضوعا لموجبة صادقة كان يقال هذا المفهوم متصور معلوم فليتأمل (قوله وانت تعلم ان هذا) اى القول بصدور الصفات عن الذات لاتجويز ذلك الصدور كما وهم (قوله ينساق الخ) شروع فى دفع معارضة على مثبتى الصفات بانه لوكان له تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات

واضح وانما كثر فيه مدافعة ارجاف المتفلسفة لاهالهم مبنى الوحدة واضاعتهم حقيقة المصدرية وكذا حال سائر البراهين المسبوقة فى هذا المقصد فى غاية الوضوح لاينبغى ان يرتاب فيه احد (قوله وانت تعلم ان هذا الخ) اشارة الى انهم لم يصرحوا بذلك وانما اضطروا اليه تجافيا عن لزوم تعدد الواجبات اوظهور حدوث الصفات

(قوله فلانسلم ان الواحد الحقيقى لايصدر عنه الا الواحد) واستدلوا عليه بانا نعلم بديهة ان العلة مالم يكن لها اختصاص بالمعلول لايكون له هذا الاختصاص مع غيره ولايكون صدور ذلك المعلول منه اولى من صدور غيره منها ومن البين ان الشيء الواحد لايكون مختصا بشيء و بغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم عدم اختصاصه بالآخر وهو ظاهر فالاقتضاء ان استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالآخر من جهة واحدة فيكون من حيث انه يقتضى ذلك لاغيره يقتضى غيره لاذلك هف فلابد من استنادهما الى جهتين مختلفتين فى الذات يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للآخر دون غيره واما اذا كان الصادر امرا واحدا فنختار ان الذات بذاته مختص بهذا الامر الواحد ومرتبط به فلامحذور وحينئذ (قوله وانت تعلم ان هذا ينساق الخ) اى انت تعلم ان كون الصفات زائدة صادرة عنه تعالى ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لها اذ ايجادها بالاختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشيء على نفسه او التسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية يتوقف على العلم والقدرة والارادة على ماتقرر من كونها مبادى لها

اما بطريق الاختيار فيلزم التسلسل وحدوث الصفات اما الاول فلان ايجاد القدرة مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كما قال الشريف لكنه لايجرى فى الصفات التى لايتوقف عليها الايجاد كالكلام والسمع والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثانى فلان كل ماصدر باختيار فهو حادث وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وان تردد فيه الآمدى واما بطريق الايجاب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اى الثابتة بالادلة العقلية وتلك القاعدة ههنا هى ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار او ان علة الاحتياج هى الحدوث او ان كل صدور بالايجاب نقص فى حقه تعالى وذلك التخصيص يوجب انتقاض تلك الادلة العقلية التى لاتقبل النسخ والتخصيص بخلاف الادلة النقلية التى يقبلهما فيجوز تخلف حكم المدلول فيها فى بعض المواد ولايجوز فى الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة العقلية الموردة على تلك القاعدة واما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع انا نختار الثانى ولانسلم انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذ القاعدة لاتشمل الصفات بناء على ان موضوع تلك القاعدة مقيد بقيد يخرجها وهو على الاحتمال الاول والثالث قيد الحدوث اى كل صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال الثانى قيد المصنوعات اى علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة عن الذات قديمة ذاتا وصدورا وخارجة عن المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات ولو سلم ان القاعدة يشملها فلانسلم ان ذلك التخصيص مستلزم للمحذور وانما يستلزمه لوكان ذلك التخصيص باستثناء ماجرى فيه تلك الادلة العقلية وذلك ممنوع لجواز ان يذكروا قاعدة كلية شاملة للكل اعتمادا على ظهور استثناء الصفات عقلا كما فى قوله تعالى خالق كل شيء لظهور كون ذاته تعالى مستثنى عن الشيء عقلا وحينئذ يكون الادلة العقلية قائمة على البواقى بعد الاستثناء والدليل العقلى لهذا الاستثناء والتخصيص اما على الاحتمال الثانى فى القاعدة فهو الادلة الدالة على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال الاول فهو ماسبق فى محذور الشق الاول من ان الصادر بالاختيار حادث ضرورة واما على الاحتمال الثالث فهو ان الصدور اما بالايجاب واما بالاختيار فصدور الصفات بالاختيار لكونه مستلزما لحدوثها نقص فى حقه تعالى فيكون صدورها بالايجاب كمالا بخلاف صدور المصنوعات اذ لابأس فى حدوثها ففى صدورها بالايجاب اضطرار من غير محذور فى الاختيار وهو نقص فبينهما فرق واضح وقوله كما يخصص الحكم بزيادة الوجود الخ اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع منكم ايها الحكماء فى القول بزيادة الوجود والتشخص على كل ماهية الا الواجب تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا ففى كلام الشارح هنا على الاحتمالين الاولين رد لما اورده شارح المقاصد حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة الى الذات بطريق الايجاب لابطريق

(قوله اذ ايجادها بالاختيار غير متصور) لانه لايكون الا بعد العلم والقدرة والارادة فلو كان ايجادها بالاختيار لزم تقدم الشيء على نفسه اوالتسلسل في تلك الصفات (قوله ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية الخ) وان كانت فيه محاذير من جهة كون الواجب ناقصا في حد الذات عاريا عن الكمالات مستكملا بذاته الصفات ومن جهة كون كمالاته ضعيفة ناقصة عرضية من جنس الممكن وهو معنى قولهم ان الله فقير ونحن اغنياء ومن جهة لزوم حدوث الصفات ومغايرته على الذات حق المغايرة لان الذي يعرفه اهل اللغة وينطق به الشريعة من معنى الحدوث هو كون الوجود من غيره فهو المنفي عن الواجب وصفاته والمثبت لغيره ومعنى الغير هو الموجود الآخر المنفك بحسب الوجود عنه بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود آخر ومن جهة كون الواحد مبدأ للكثرة وكونه فاعلا لها وقابلا وامتناع ذلك كله حق ثابت عند اهله ثبوتا لامرد له ومتيقن به بحيث لاعديل له وقد اعترف به الشارح في محله وحققه بما لامزيد عليه وان حاول المتأخرون فيه بالباطل فلااعتداد بهم وحجتهم داحضة عند ربهم ولذلك قال الشيخ علاء الدولة السمناني رحمه الله في كتابه المسمى بالعروة الوثقى ان القائل بان الواحد لايصدر عنه الا الواحد متمسكا بقوله تعالى ﴿خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء﴾ وهذه سنة الله في خلق خاتمة التراكيب التي هي المطلوب لنفسها من ايجاد الموجودات كما قال في محكم تنزيله وسخر لكم مافي السموات ومافي الارض جميعا معتصما بحبل العقل في اثبات وحدة الذات وتنزيهه عن ان يكون مصدرا للصادرات المختلفة والاعراض الطارئة يجب تصديقه ﴿٢٧١﴾ وقد برهن العقل على انه لايصدر عن الواحد الا الواحد انتهى

الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لاتشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات

الاختيار ليلزم كونها حادثة او كون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لاموجبا انما هو في غير صفاته واما اسناد الصفات عند من يثبتها فانما هو بطريق الايجاب وكذا قولهم علة لاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخصص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات

وقال السيد الشريف في بعض كتبه ان المدعى قريب من الوضوح بمعنى البديهة وقد ورد في الحديث ان اول ماخلق الله تعالى العقل والاول بشهادة اللغة هو الفرد السابق من جنس ما اضيف هو اليه فالمعنى ان الفرد السابق من جنس المخلوق هو العقل فلايكون المخلوق الاول الا واحدا ولهذا قال الشيخ العارف السيد على الهمداني الواحد لايصدر عنه الا الواحد بالدليل العقلي والكشفي والشرعي (قوله لان القاعدة لاتشملها الخ) لان مااعتمدوا عليه في اثبات الاختيار للصانع للعالم هو لزوم قدم العالم الذي ثبت حدوثه لو صدر عنه بالايجاب فان المستند الى الموجب القديم يجب قدمه واما الصفات الزائدة التي اثبتوها له تعالى فهم لايعترفون بحدوثها (قوله كما يخصص الحكم الخ) هذا انما يكون تخصيصا للقاعدة لو ثبت زيادة الوجود على الاطلاق بدليل يوجب ذلك ثم استثنى من عموم مقتضاه وجود الواجب كما في الفنون التي يكتفى فيها بحصول الظن حيث يخص بعض الافراد بدليل معارض لمقتضى العموم وليس الامر كذلك في مسئلتنا

(قوله لان القاعدة) وهي كونه تعالى فاعلا غير موجب لايشملها اى الصفات بل هي مختصة بما عدا الصفات اذ الادلة الدالة عليها لاتدل عليها على وجه يعم الصفات ويشملها ولو سلم شمول تلك القاعدة لها ودلالة الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا فنقول ان للعقل ان يخصص قاعدة كونه تعالى فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات اعني العالم كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات غير الواجب فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث وسائر الممكنات على ان الوجود والتشخص وسائر الصفات زائدة في جميع الموجودات واجبا كان او ممكنا ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكون هذه الامور غير زائدة في الواجب على ماتقرر عند الحكماء الكاملين في العقل

الا في الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى لكنه اشار اليه بقوله متصفا بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي العينية بناء على ماقيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص قد وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها

في الاحكام العقلية مشكلة جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث رد لما اورده شارح المواقف حيث قال يتجه ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا لجاز ان يتصف بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا انتهى ومن غفل عن حقيقة المقام بالاتقان تكلم بالهذيان (**قوله** والمصنف وان لم يصرح الى آخره) بيان ان المصنف من مثبتي الصفات الزائدة كما هو رأى الاشاعرة لا من النافين (**قوله** لانه اراد به نفي العينية) حيث صرح بالصفات وفيه نظر لانه ان حمل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية الزائدة يختل ما اسلفه من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه جميع العقلاء وان حملت على مطلق الصفات فلا يدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية كما لا يخفى ولا مخلص الا بان المراد مطلق الصفات واجماع العقلاء مبنى عليه لكن المصنف اراد به بطريق الكناية نفي العينية ولذا قال الشارح ولا يخفى بعده (**قوله** واستدل القائلون بالغيرية) وهم جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال مشتركا بينهم وبين قدماء الاشاعرة ولا يجوز حمل القائلين بالغيرية ههنا على ما يعم الاشاعرة بان يحمل الغير هنا على نقيض هو هو اى ماليس بعين سواء كان حقيقة فيه كما عند الجمهور او مجازا فيه كما عند الاشاعرة فكأنه قال واستدل النافون للعينية اذ يأباه قوله الآتى واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره الى آخره فالغير هنا محمول على ماليس بعين حقيقة ولا واسطة بين العين والغير بهذا المعنى ولذا لم يصح دعوى البداهة في نفي العينية ههنا لانها تستلزم دعوى البداهة في الغيرية فيبطل الاستدلال بخلاف العين والغير بالمعنى الذى سيذكره الاشاعرة وان خفى على بعض الاذهان القاصرة واستدلوا على هذا المطلب بوجوه من جملتها ما ذكره الشارح من قياس الغائب على الشاهد وتحقيقه ما ذكره امام الحرمين من انه لابد في القياس من جامع للقطع بان لا يصح الحكم بكون الفاعل الغائب جسما بناء على ان كل فاعل نشاهده جسم والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فاذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة في محقق لكون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد يثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به

الزيادة بحسب الخارج على ماذهب اليها عامة المتأخرين من الاشاعرة نعم يدل على اتصاف الله تعالى بها انضماما او انتزاعا اعم من ان يكون في الخارج عينه اوغيره اولا هو ولا غيره كيف فان المصنف لا يقول بالزيادة حيث صرح فيما بعد بقوله وصفاته واحدة بالذات فسره الشارح الى غير مراده وقال في المواقف والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود وما اورد عليه ساقط وستعرف انه من ضيق الفطن وان صدر من اولى الفطن (قوله واستدل القائلون بالغيرية الخ) يشمل كل من يقول بالغيرية والزيادة سواء قال بانها امور اعتبارية او حال وواسطة بين الموجود والمعدوم كقدماء المعتزلة او قال بانها امور موجودة في الخارج سواء قال بنفي الغيرية بالمعنى المبتدع كالمتأخرين من الاشعرية اولا كالكرامية والحنابلة يدل على ذلك قوله الا ترى ان القدرة ليست بمؤثرة عند الاشعرى وقوله نفي العينية بديهى

(قوله لانه اراد به نفي العينية) حاصله ان قوله متصف بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست عينه فيلزم ان يكون زائدة (العلم)

وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق الاترى ان القدرة قدتزول في الشاهد وقدتزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عندالاشعري واتباعه فيه وفي الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية

العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما وما قيل عالمية الشاهد ممكنة تعلل بعلة وعالمية الغائب واجبة لاتعلل بعلة فمدفوع بان العالمية لكونها صفة لاتكون واجبة بالذات بداهة بل واجبة بالغير والواجب بالغير معلل بذلك الغير وهو ذات الغائب هنا كما في شرح المقاصد وفي المواقف وشرحه احتج الاشاعرة بوجوه ثلاثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لاتختلف غائبا وشاهدا ولاشك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرطه في الغائب عنا اى واجبا كان ذلك الغائب او ملكا او جنيا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول يعني انه لايفيد اليقين المطلوب في المطالب الكلامية كيف والقائس معترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا كما اشار اليه الشارح بقوله الايرى الى آخره فيكون قياسا فقهيا مع الفارق لامع الجامع بل قد يمنع ثبوت العلم والقدرة وغيرها من الصفات في الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لاماهي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية ولايخفى ان منع ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرهما من الصفات في الشاهد قريب من المكابرة واما القدح بكونه قياسا مع الفارق فقد اجاب عنه شارح المقاصد بان الفروق المذكورة لايقدح في صحة القياس المذكور اذلا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون الشخص عالما من حيث كونه علما لامن حيث كونه حادثا اوقديما اوعرضا الى غير ذلك واما القدح بان القياس لايفيد اليقين فيدفعه ماذكره اهل الاصول من ان القياس بعلة منصوصة في المقيس عليه يفيد العلم القطعي اذ لما كان علة عالمية الشاهد وقادريته مثلا هي علمه وقدرته قطعا بلا ريب كان في حكم القياس بعلة منصوصة اذ الاحتياج الى التنصيص في الادلة النقلية لتعيين العلة قطعا فافهم (**قوله** وليس معنى العالم الى آخره) اى ولا نسلم ان حد العالم ذلك الى آخره اقول بعد ما اتفق ائمة العربية على ان معنى العالم من ثبت له العلم والثبوت للغير هو القيام فتجويز خلافه احتمال باطل فالصواب ان يقول وليس معنى العالم من قام به العلم الحقيقي الزائد بل العلم المأخوذ فيه اعم من الحقيقي كما يقوله الاشاعرة في علم الله تعالى ومن الاعتباري

(قوله وايضا) لعل الفرق بينه وبين الاول ان الاول مبناه على ما استقرأ مصداقات العالم وتتبع افراد من صدق عليه ذلك المفهوم مثلا وقياس الغائب على الشاهد والثاني على التقليد المحض على ظاهر تفسير اهل العربية بقولهم من قام به الحدث لابان الاول باخذ العلية فان مصحح حمل العالم عليه قيام العلم به بخلاف الثاني فان العالم مثلا على التقديرين من قام به العلم سواء كان مصداق حمله اولا على مايشهد به الفهم السليم والطبع المستقيم لكن الدليل هو الاستقراء الغير التام وقياس الغائب على الشاهد على الاول والتقليد على ظاهر تفسير اهل العربية في معنى الفاعل على الثاني هذا (قوله وان اوهم الخ) اشارة الى ان مرادهم من هذا التفسير ليس مايخيله ظاهر اللفظ

(قوله وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به) فيكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة ان القائم بالشيء مغاير لذلك الشيء بمعنى جواز الاشارة الى كل منهما تحقيقا وتقديرا بدون الآخر على ماسيجيء كونه معنى معتبرا للمغايرة

(قوله مايعبر عنه بالفارسية الخ) يعنى ان العالم من يصح ان يكون مصداقا لحمل العلم بالاشتقاق ومطابقا للحكم به سواء كان ذلك بذاته اوباعتبار انضمام امر آخر خارجا اوذهنا او اعتبارا ثم يعلم بالنظر والتفحص انه عينه اوغيره زائد عليه اولا هذا ولا ذلك والعمدة فيه البرهان والمتبع مااقتضاه البيان فان الحقائق لاتقتنص من الاطلاق العرفيــة (قوله واستدل القائلون) قلت هذا الاستدلال منهم بعد اثبات الزيادة فى زعمهم وهى نفس الغيرية بالمعنى اللغوى كما عرفت فلا يرد ان دعوى البداهة فى محل النزاع غير مسموعة لاسيما وقد ذهب الى خلافه جمع كثير من العقلاء وكيف فان اتحاد الاثنين بديهى البطلان واتفق عليــه العقلاء فى كل زمان (قوله فبان الشرع الخ) حيث لايحنث من حاف ليس فى الدار غير زيد اوغير عشرة مع وجود صفاته و اجزاء العشرة ولايكذب الخبر فيه اذلايفهم منه عدم الصفــات وعدم الآحاد ولايخفى عليك ان ذلك لوتم لدل على نفى الغيرية عن الصفــات المخلوقات وهو خلاف مذهبهم فانها من الاعراض وهى غير باقية عندهم لايقــالهم يدعون نفى الغيرية عن طبيعتها فى ضمن افرادها المتعــاقبة لانا نقول بعد الاغماض عن تصريحاتهم بان صفات المحدثات غير ذاتها لاشك ان المحل متصف بفرد منها عنــد الاخبار فيلزم نفى الغيرية من هذا الفرد ايضا وهم لايقولون به وقد قال محمد بن الحسن فى الجامع الصغير انه لو قال ان كان فى الدار الازيد فعبــده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لوكان فى الدار صبى اوامرأة حنث وان كان فيها حمار او ثوب لايحنث ولو قال الاحمار كان المستثنى منه الحيوان فلوكان فيه حيوان غير الحمار يحنث ولوكان فيها ثوب لايحنث وعلى هذا القياس

ذلك بل معناه مايعبر عنه بالفارسية بدانا وبمرادفاته فى اللغــات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم اولا واستدل القائلون بانهــا لاهو ولاغيره بان نفى العينية بديهى فلا يحتاج الى الدليل واما نفى الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان الصفة (ان)

كما يقوله الامام الرازى حيث ذهب الى ان العلم مطلقا من مقولة الاضــافه بل كثيرا مايطلقون المصــدر على الحاصل بالمصدر كالعالمية فيكون معنى العالم من قام به العالمية كما تقوله المعتزلة فى علم الله تعالى اللهم الا ان يحمل مراده عليه (**قوله** بان نفى العينية بديهية) لان صفة الشئ لايكون عين ذات الموصوف بداهة ولعل هؤلاء القائلين متأخروا الا شاعرة ولم يعلموا ان مراد القائلين بالعينية ليس كما توهموا بل مرادهم ان مثل العلم والقدرة وامثــالهما صفات انتزاعية لكن مبدأ انتزاعها هو الذات كما فى قولنا الضوء مضئ لا الامر الزائد على الذات كما فى الشــمس مضيئة كما حققه الشارح ونقلناه فيما سبق ولذا احتاج قدماؤهم فى نفى العينيــة الى ادلة مفصلة فى كتب الكلام ومن جملتها ماتقــدم من قياس الغائب على الشاهد (**قوله** فبأن الشرع والعرف واللغة الى آخره) قال الشريف المحقق فى شرح المواقف ولايخفى ان هذا الاستدلال يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف ســواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف ســواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدى ذهب الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره وهى كل صفة امكن مفارقته عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ونحوهما ومنها مالا يقال انها عين اوغير وهى مايمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفســية لله تعالى بناء على ان معنى المتغــايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه فعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل

(قوله بان نفى العينية بديهى) فانا نعلم بديهة ان الصفة لايكون عين الموصوف يرد عليه ان هذا ليس نفيا للعينية التى يدعيها الفلاسفة فان معنى كون الصفات عين الله تعالى عندهم هو ان ذاته تعالى ينوب مناب الصفات بمعنى ان مايترتب على تلك الصفات فى الماهيات الممكنة يترتب على ذاته تعالى من غير حاجة فى ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفى الصفات واثبات غاياتها الا ان يقال ان هذا الاستدلال من القائلين بانها لاهو ولاغيره بعد اثباتهم الصفات

والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس فى الدار غير زيد وليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه

ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرهـا انتهى ونحن بتوفيق الله تعالى نقول ليس مراد المستدلين مايفهم من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المفارقة كاللازمة فى انهما ليست غير الموصوف كيف وهو مخالف لما نقله الآمدى وغيره عنهم بل مرادهم انه لوكان الغير فى الشرع والعرف واللغة شاملا للاجزاء اوالصفات اللازمة لدل مثل هذه العبارة عنـدهم على انتفاء حصول زيد او العشرة فى الدار ضرورة امتنـاع حصول الكل او الملزوم بدون حصول شئ من الاجزاء واللوازم كالتحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة على عدم حصولهما فى الدار باطل شرعا وعرفا ولغة بل هى انما تدل بحكم الاسـتثناء على حصولهما فيها اولا تدل على شئ من حصولهمـا وعدم حصولهما بناء على ان الاسـتثناء من حكم النفى حكم بالاثبات عند الشـافعية وليس حكما بشئ من النفى والاثبات عند الحنفية كما تقرر فى الاصول واما كونه حكما بنفى الحصول عنهما اومستلزما له فما لم يقل به احد من اهل الشرع والعرف واللغة فعلى هذا دل دليلهم المذكور على ان ماليس بغير عندهم هو الجزء والصفة اللازمة لا المفارقة ايضا اذلا يلزم من انتفائها انتفاء الموصوف نعم يمتنع خلو الجسم عن صـفة ما من الصفات المفـارقة لكنها لابشرط التعين صـفة لازمة ولهذا سـاغ لهم هذا الاستدلال مع قولهم بان بقاء كل عرض ولو لازما بتجدد الامثال وبالجملة دل دليلهم على ان هذا المحل المشخص مع هذا العرض المشخص متغايران عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع عرض ما من العوارض الحالة فيه ليسا بمتغايرين عندهم لعدم صحة الانفكاك من شئ من الجانبين فصحة الانفكاك من احد الجانبين كافية فى المغايرة بين الذات والصفة و بين الصفتين فيكون استدلالهم موافقا لما نقله الآمدى نعم يتجه على استدلالهم ان عدم دلالة تلك العبارة على نفى حصولهما فى الدار بدون التخصيص بماعدا الاجزاء والصفات اللازمة فى الشرع والعرف واللغة ممنوع لجواز ان لاتصح تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ماسـيذكره (**قوله** مع ان فيها اجزاء زيد) من يده ورجله وصفاته من قيامه وقعوده وغيرها وهذا ناظر الى المثـال الاول وقوله وآحاد الرجال اى العشرة ناظر الى المثال الثانى والمثالان للتنصيص على ان ماليس غير الجزء اعم من الكل الحقيقى المتصل الاجزاء فى الحس ومن الكل الاعتبارى المنفصل الاجزاء (**قوله** وانت تعلم ضعفه اذالمراد بهذه الامثلة) اى بهذين المثالين وغيرهما مما ذكروه هنانفى الحصول فى الدار عن غير زيد المنفى بكلمة غير فى المثال الاول وعن غير العشرة المنفية بكلمة الغير فى المثال الثانى بشرط ان يكون ذلك الغير من نوع ماا ضيف اليه الغير وتلخيص مراده ان هذه الامثلة انما صحت فى الشرع والعرف واللغة لاجل ان الاستثناء فيها مفرغ

بيان المذهب الحق واقامة الـبرهان على العقـائد الاسلامية تضعيف لامر الدين و جناية عظيمة على الحق المبين فان الناظر فيها يتعجب من وهنها وظهور ضعفها فيسئ بسبب ذلك اعتقاده فى احكام الشريعـة كلها و يحسب انهـا فى الوهن وضعف البراهين بهذه المثابة فيعدل عن المذهب الحق الى غيره ويتهاون باهله و يظن ان الصحيح هو ماعليه خصومهم بل يستريب فى الشرع و يظن انه مبنى على الجهل والخيالات الفـارغة ولذلك قيـل ضرر الشرع ممن ينصره لابطريقة اشد من ضرره ممن يطعن فيه وان العدو العاقل خير من الصديق الجاهل وهذا الشـارح غفره الله لما امعن نظره واتقن فكره فى القواعد العقلية والفنون الحكمية كوشف عنه غطاءه وحدد فى بصره فراى ان تصانيف المتفلسفة والكلاميين لا تفيد شيئا من الحق ولا يكشف عن الامر الواقعى قـط فجـاوز عنها الى مصنفات الحكماء واعيان العلمـاء وعمق نظره فيها فحصل له السعادة والوصول الى حقيقة الحكمة ولباب المعرفة ثم لما انتهى النوبة الى

النظار في معتقدات اهل الحق وطريقة السنة قنع بما في كتب المتفلسفة ولم يفارق حريم كتب المتأخرين من الاشعرية وقصر نظره فيما ذكروا فيها من الآراء السقيمة والاهواء العقيمة وقيد نفسه بها وصدقهم فيما نسبوه الى اهل الحق من تلك العقائد الرثة والقواعد الغثة ولم يتعد عن حدود ما اوردوه فيها وما وقع نظره الى ما صنفه اهل الحق في عقائد الاسلام وحققوا فيه مقاصدها من قدماء الحنفية والصوفية وغيرهم من حذاق الاشاعرة وكان ذلك اجدر به والنظر فيه اوجب عليه وما كان يسعه الاهمال فيه والاغترار بمنافيه فقام ضد الجميع ما حققه من المسائل الحكمية في محله وفصله في تضاعيف تصانيفه وليس الامر على الناظر في كلامه فهو كما ترى لا يتكلم الاعلى سبيل الحكاية او على نحو ابراز الشبهات الخاطرة عسى ان يتمكن من ان يقول ان حكاية الباطل لا خير فيه وان المعترض لا مذهب له مذبذبا بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فان اتساع نظره في العقليات وانكشاف بصيرته لم يرخص له في تقليد ما نسبه المتفلسفة الى السنة والجماعة وعزوه الى المذهب الحق وتخوفه عما يلحقه من معرة النسبة الى الانحراف عن الجادة وانحلال العقيدة صده عن اظهار ما في ضميره فلا هو بمحمود فيما علمه ولا معذور فيما عمله بل كان الواجب عليه الانصداع بالحق والانخلاع عن تقليد اراذل الفرق لا الانخداع ومخافة الفرق والامر ظاهر للمتبصر ومستيقن به للمتذكر كيف فان مذهب اهل الحق وطريقة السنة والجماعة هو الذي جاء به الرسول المعصوم عن الخطاء والكذب المحفوظ عن الافتراء والزور وتلقاه امة المرحومة عنه ومحال ان يرد الشرائع الالهية بابطال القضايا العقلية والافات حكمة البعثة بالكلية وبطلت النبوة بالجملة وهو واضح للمتأمل ادنى تأمل ثم العقائد مما كلف به الجمهور فلا بد ان تكون ظاهرة في غاية الظهور والافهم في معرض الخطاء والغلط وعلى شفا حفرة من اتباع الهوى والرأى المسقط والمخطئ في باب العقائد غير معذور (اى) بل لا محالة آثم وموزور ومن ضرورة ذلك ان يكون ادلتها النقلية متطابقة وحججها العقلية متظافرة فهي اذن ما نطق به الوحي وورد به الشرع مع الثبات على حدوده والتقيد بقيوده باثبات ما اثبته ونفي ما نفاه والسكوت عما عداه وليس هو بالذي ركبه طوائف المتكلمين من الآراء الواهية والاهواء الردية الداهرة فلا يتصور ان لا يكون لها دليل فضلا عن ان يقوم البرهان على بطلانها ويشهد الضرورة والوجدان بخلافها (قوله نفي غير المنفي الخ) قال في بعض الحواشي اراد بالنفي ما يفيده كلمة ليس وبغير المنفي ما لم ينف عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير في نوعه لما ذكر في الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس في الدار غير زيد هو انه ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذي هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليست من هذا القبيل وكذا مرادهم بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من هذه الآحاد العشرة وظاهر ان شيئا من هذه الآحاد العشرة ليس مغايرا لكل واحد منهما ضرورة كونه عين بعضها هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قلت وهو بعينه مفاد ما نقلناه عن محمد بن الحسن رحمه الله واشار بقوله هكذا الى سقوط ما تغالط بعضهم

اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه

خصص فيه المستثنى منه بجنس المستثنى او بنوعه بقدر الامكان كما تقرر في محله فالمراد منهما ليس فيها انسان او رجل غير زيد او عشرة رجال ولا تصح بدون التخصيص اصلا والا لم يكن ثوب زيد وامتعة الدار غيرها ايضا واللازم باطل وفاقا فان بني الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات فلا يدل على عدم مغايرتهما للكل والموصوف بل على مغايرتهما لاحتياجه الى التخصيص المذكور وان بني على عمومه فالدليل جار في الثوب والامتعة مع تخلف المدعى فيهما بقي كلام هو ان آحاد العشرة من نوع العشرة سواء حمل النوع على المنطقي اى الانسان او على اللغوي

(قوله اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه) اراد بالنفي ما يفيده كلمة ليس وبغير المنفي ما لم ينف عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير في نوعه لما ذكر من الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير والحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذي هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليس من هذا القبيل ونوعه وكذا مرادهم

والالزم عدم كون ثوب زيد والامتعة التى فى الدار غيره ولاقائل به وقد عرف الاشعرى الغيرين بانهما موجودان

اى الرجل فبعد تخصيص الغير بنوع ما اضيف اليه لايصح المثال الثانى اذيلزم نفى الحصول عن كل جزء من اجزاء العشرة فيلزم ان لاتحصل العشرة ايضا وهو باطل كما قدمنا فالصواب مافى شرح المواقف وغيره من ان المراد بالغير عدد آخر فوق العشرة وماقيل فى توجيه كلامه من انه محمول على عدم مغايرة اجزاء العشرة لها فاسد لان هذا القدح من طرف جمهور المتكلمين القائلين بان الغير نقيض هو هو فيكون الجزء والكل متغايرين عندهم وهذا التوجيه مستلزم لاعترافهم بخلافه ولامخلص الا بان يحمل مراده على النوع اللغوى وهو الكلى المقيد بقيد كرقبة مؤمنة فالمراد من المثال الثانى ليس فيها رجال فوق التسعة غير عشرة رجال فيؤل الى مافى شرح المواقف وبعد ذلك فالاولى من نوعه اوجنسه (**قوله** والالزم عدم كون ثوب زيد الخ) ثوب زيد ناظر الى المثال الاول والامتعة ناظرة الى كل من المثالين وان جعل زيد من جملة العشرة كان كل منهما ناظرا الى كل من المثالين وعلى التقديرين فالضمير المفرد فى خبر الكون اعنى قوله غيره عائد الى المنفى العام من زيد ومن العشرة لاالى زيد فقط ليختص الدليل بالمثال الاول ويحال دليل الثانى على المقايسة (**قوله** وقد عرف الاشعرى الخ) لما قدح فى دليل القوم شرع فى الاستدلال على نفى المغايرة بين الذات والصفات بتعريف الاشعرى الظاهر فى ذلك (**قوله** بانهما موجودان الخ) اى خارجان فلا مغايرة بين

(قوله وقد عرف الاشعرى الخ) لامعنى للغير بحسب اللغة والعرف ولابحسب استعمال الشرع الامائبت فى كتب اللغة من انه اسم ملازم للاضافة فى المعنى ويقطع عنها لفظا ان فهم معناه وتقدمت عليها كلمة ليس ومعناها سوى فقولك رجل غير زيد بمعنى سواه وماعداه وقدتكون بمعنى لاكما فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولاعاد اى جائما لاباغيا وبمعنى الاقرب اعراب الاسم التالى ولم تستعمل قط بمعنى نقيض هو ولوفرض ورودها بهذا المعنى فاى داع للحمل عليه فيما نحن فيه فالغيرية ليست الاصفة للموجود المنفك عن صاحبه بحسب الوجود بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود آخر والمتقدمون من اكابر العلماء واعاظم الفقهاء شكر الله سعيهم كانوا اذا اعرض عليهم الشبهات التى احدثها ارباب المقالات فى صفاته تعالى يقولون لاهو ولاغيره بمعنى انا لانقول بهما ولانخوض فى البحث عن ذلك لعدم الحاجة وانما الواجب علينا توصيفه سبحانه بما وصف به نفسه وسماه واعتقاد انه حق ثابت له بالمعنى الذى عناه وان الزيادة عليه بدعة يشترك فيها السائل لتعاطيه ماليس له والمجيب لتكلفه ما ليس عليه ثم لماتنزل الزمان وكثر العدوان وتولدت الشكوك والشبهات وظهرت البدع والخرافات ورسخ فى القلوب الدخل اضطر علماء القرون الوسطى والفضلاء الحذاق من المتأخرين الى تصوير المبحث وتقرير مانشبثوا عليه من ذلك المتوارث على جملة من التلخيص والبيان حماية للحق عن البطلان وتقديرالجنان لجناب الرب عن هواجس القلوب وتنزيها له سبحانه عن رواجس الريوب بما هذا محصله ان الذات المقدس بذاته بما هو هو اى من غير اعتبار امر خارج عنه وحيثية زائدة عليه منشأ لانتزاع الاوصاف العلى ومناط للحكم بالاسماء الحسنى وليست هى الفاظا مترادفة معانيها واحدة بل هو سبحانه مع كمال وحدته معدن كل الكمالات ومخزن جميع الخيرات تنبعث عنه انبعاث النور من المضئ بالذات ويكون مصداقا لحملها ومناطا للحكم بها وترتب عليه الآثار المتنوعة ترتبها على زوائد الصفات وجل جناب الحق عن فقد خير وكمال اوفوت جلال او جمال وعلى هذا المنوال جرى ابو الحسن الاشعرى وحذاق اصحابه وقدماؤهم العارفون بمذهبه فقالوا فى تعريف الغيرين انهما موجودان يتصور انفكاكهما فى الوجود بالمعنى المعهود وصفات الله

بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من آحاد هذه العشرة وظاهر ان شيئا من آحاد هذه العشرة ليس مغايرا لكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها فكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام (قوله والا لزم الخ) لولم يكن المراد بهذه الامثلة ماذكرنا من نفى غير المنفى من نوعه بل كان المراد نفى غير المنفى مطلقا لزم ان لايكون ثوب زيد والامتعة

يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لايجوز عدم احدهما مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما فى حيز اوعدم

المعدومين فى الخارج كالاحوال عند مثبتيها والامور الاعتبارية والذين احدهما موجود فى الخارج والآخر معدوم فيه لانهما خارجان عن جنس التعريف فان الغيرية من الصفات الوجودية عند الاشعرى فلا يتصف بها حقيقة معدومان ولا موجود ومعدوم بل الموجودان فقط بخلاف التعدد الشامل للكل فكل غيرين اثنان عنده بخلاف العكس فلامحذور فى التعدد المأخوذ فى جنس التعريف فى ضمن المثنى نعم قديطلق الغيران على غير الموجودين مجازا عنده (**قوله** يصح عدم احدهما مع وجود الآخر الى آخره) الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا لاذاتيا والا فان حمل على الانفكاك من احد الجانبين فيندرج فيه كل من الصفات بالنسبة الى الذات لامكان عدم كل صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود الذات فيلزم ان يكون الصفات اللازمة غير الذات وان حمل على الانفكاك من الجانبين فيندرج فيه كل صفة بالنسبة الى صفة اخرى فيلزم ان يكون صفات الواجب تعالى الذاتية متغايرة والكل باطل عند الاشعرى ويمكن ان يحمل على الامكان العقلى اى يحتمل ان ينفك احدهما عن الآخر عند العقل وان كان ممتنعا فى نفس الامر وسيجيء الاشارة الى الكل * واعلم ان مغايرة احد الشيئين للآخر يستلزم مغايرة الآخر له فغير الشيء موجود يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فالانفكاك من جانب واحد كاف فى المغايرة بينهما على هذا التعريف ولك ان تقول اضافة الاحد المبهم للعهد الذهنى فيكون كالنكرة فى سياق النفى فلابد فى المغايرة حينئذ من صحة الانفكاك من الجانبين (**قوله** واعترض عليه الخ) حاصله ابطال التعريف بعدم كونه جامعا لافراده بان يقال لو فرضنا جسمين قديمين كانا غيرين قطعا مع ان التعريف لايصدق عليهما لانهما على تقدير قدمهما لايصح عدم احدهما مع وجود الآخر فى الازل والا لم يكن احدهما قديما ولافيما لايزال لان ماثبت قدمه امتنع عدمه وماقيل فى دفع هذا الاعتراض يجوز ان يكون الجسمان القديمان متغايرين لغة لافى اصطلاح الاشعرى فمما لايلتفت اليه لان الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين فى هذا الباب تحكم ظاهر وايضا ليس هذا الاصطلاح مخصوصا بالاشعرى بل غرض الاشعرى تعريف الغيرين فى الشرع والعرف واللغة كما فهمه اصحابه واستدلوا عليه بالدليل السابق وسيأتى من الشارح مايدل عليه فيمايرد كلام الامام فخر الدين الرازى (**قوله** ولذلك) اى لاجل هذا الاعتراض الغير المندفع (غير بعضهم التعريف) اى تعريف الاشعرى الى تعريف آخر مختار عنده هو (انهما موجودان جاز انفكاكهما فى حيز اوعدم)

سبحانه ليست كذلك بل وجودها وجود الذات وحقيقتها حقيقة الذات وانما المغايرة والتعدد فى

اعتبار العقول والملاحظات وفى مرتبة الحكاية دون المحكى عنه وفى المطابق بالكسر دون المطابق عليه هذا وكان الامر على ذلك الى ان انتهى النوبة الى فخر الدين بن الخطيب الرازى فى اواخر المائة السادسة من الهجرة واشتهر بالتبحر فى العلوم وانتشر خبره وامره فاتخذه الناس اماما فى العلوم النقلية والفنون العقلية فذهب بهم كل ذهب ولعب بعقولهم كل ملعب والرجل عاطل من التحقيق والوقوف على حقيقة الحق فى كلا الصناعتين وآراءه الركيكة هى التى يتدوالها عامة من جاء بعده على زعم انها السنة والجماعة ومذهب اهل الحق والفرقة الناجية وحاشاهم عنها ثم حاشا (قوله ولذلك غير بعضهم الخ) يرد عليه انه لو نقض بالمجردين القديمين لاينفع

التى فى دار غيره وهو مما لم يقل به احد فضلا عن هؤلاء القائلين (قوله مع انه لايجوز عدم احدهما مع وجود الآخر ولذلك) لماتقرر عندهم من ان ماثبت قدمه امتنع عدمه (قوله جاز انفكاكهما فى حيز اوعدم)

فالجسمان وان لم يجز انفكاكهما فى العدم لكنه جاز انفكاكهما فى الحيز ضرورة امتناع تداخل احدهما فى الآخر (انفكاك)

قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين

انفكاك احدهما عن الآخر فى العدم يستلزم انفكاك الآخر عنه فى الوجود لان المراد ان يكون احدهما معدوما والآخر موجودا ولعل اختيار العدم على الوجود ليحصل التقابل بينه وبين الحيز كما يدل عليه كلمة الترديد اذ كل متحيز موجود ولا شئ من المعدوم بمتحيز فالتقابل بين الحيز والعدم لا بينه وبين الوجود نعم لو حمل الترديد على الترديد بين الانفكاكين اعنى الانفكاك فى الوجود والانفكاك فى الحيز كانا متقابلين والمراد بالحيز المنكر هو الحيز الواحد وحدة شخصية فالمراد بانفكاكهما فى حيز واحد ان يكون احدهما متحيزا بحيز معين ولا يكون الآخر متحيزا بذلك الحيز سواء كان متحيزا بحيز آخر كما فى الجسمين القديمين المنفك كل منهما عن الآخر فى حيزه المعين لامتناع تداخل الجسمين او لم يكن متحيزا اصلا كما فى موجودين احدهما جسم والآخر مجرد فالجسمان الحادثان او احدهما قديم والآخر حادث وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث وكذا المجردان الحادثان مندرجان فى تعريف الاشعرى وفى هذا التعريف باعتبار القيد الاول والجسمان القديمان الخارجان باعتبار القيد الاول يدخلان باعتبار القيد الثانى بناء على ان كلمة او للتقسيم المحدود الى قسمين اذ يصح انفكاكهما فى حيز واحد بل يجب لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما حيزان مختلفان والصحة بمعنى الامكان العام الجامع للوجوب ولقائل ان يقول هذا التغيير بهذا القيد غير حاسم لمادة الاشكال اذ لو فرضنا مجردين قديمين واجبين كانا او ممكنين كالعقول المجردة على زعم الحكماء او مختلفين كانا غيرين قطعا ولا يصدق عليهما التعريف اذ لا يصح انفكاكهما فى عدم لقدمهما ولا فى حيز لامتناع تحيز المجردات بالذات وبالعرض اللهم الا ان يحمل جواز انفكاكهما فى حيز على صحة ان لا يكونا فى حيز واحد سواء كانا فى حيزين مختلفين او كان احدهما فى حيز دون الآخر او لم يكن شئ منهما فى حيز اصلا اذ يصح فى حق الكل انهما ليسا فى حيز واحد (قوله قلت النقض غير وارد الخ) اقول فيه بحث اذ قد تقرر ان التعريفات للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامكانها وامتناعها الى غير ذلك وهو مبنى الاعتراض ولا مخلص الا بان هذا الجواب منه مبنى على تجويز ان لا يكون تعريف الاشعرى حدا تاما بناء على ما تقرر فى محله ايضا ان المساوى للمعرف صدقا ومفهوما هو الحد التام وغير الحد التام يكفيه المساواة بحسب الواقع فاذا عرفنا الانسان بالجسم الناطق فلا ينتقض منعا بالجسم الناطق الغير النامى او غير الحساس الا اذا ادعى كونه حدا تاما ومن ههنا يتضح ان كون التعريف للماهية المطلقة انما يجب فى الحد التام لا فى غيره ولذا تراهم تارة يقولون ان هذا التعريف للافراد المحققة كما قال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للافراد المشهورة ولك ان تقول هذا الجواب مبنى على تحرير

هذا التغيير (قوله قلت النقض غير وارد الخ) قال بعض المحققين الجسمان القديمان على تقدير الوجود كانا غيرين بالضرورة والتعريف يدل على انهما على تقدير الوجود ليسا غيرين على خلاف الضرورة بخلاف الاحوال فانها على تقدير الوجود ليست متصفة بالغيرية لان وجودها يستلزم انتفائها لانها صفة ليست بموجودة ولا معدومة

ليسا موجودين عند المتكلمين اذلاقديم عندهم سوى الله وصفاته فيكفى فى دفع هذا النقض المنع اذالناقض مدع فلابد له من اثبات مادة النقض ولايكفيه الاحتمال والفرض فلاحاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر لان

المعرف وجنس التعريف بان المراد موجودان محققان فيجوز ان يكون حدا تاما للغيرين المحققين فافهم (**قوله** ليسا بموجودين عند المتكلمين) وجودا محققا وان كانا موجودين فرضا عندهم فلايكون الجسمان المذكوران من افراد المعرف عند الاشعرى فيصح تعريفه على مذهبه الذى هومذهب المتكلمين فلاحاجة الى التغيير وبهذا الجواب يندفع الايراد بمطلق القديمين المتغايرين مجردين كانا اوجسمين اومختلفين وجوهرين كانا او عرضين او مختلفين اذلا وجود لهماعندهم وماقيل للمعترض ان يعترض بصفتين قديمتين فانهما موجودتان عندهم فليس بشئ اذ الكلام فى تعريف الاشعرى ومن تبعه وبعض الصفات القديمة ليست غير البعض الآخر عندهم كما نقلناه من شرح المواقف وان كانت متغايرة عندجمهور المتكلمين نعم يتجه على الشارح ماقيل ان من غير تعريف الاشعرى انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند الحكماء المنازعين لنا فى مسئلة الصفات فانتقاضه على مذهب الحكماء كاف فى التغيير لكن عرفت ان مدار التغيير كون التعريف للماهية المطلقة (**قوله** ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع الخ) اى لوسلم ان الجسمين المذكورين من افراد المعرف بناء على ان المراد تعريف الغيرين المحققين فى الجملة ولوعند الحكماء او بناء على ان المراد تعريف الماهية المطلقة محققة كانت او فرضية محضة فلانسلم عدم صدق التعريف المذكورعليهما اذلانسلم ان كل ماثبت قدمه امتنع عدمه لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الآخر فعند وجود ذلك الحادث يزول عدمه الازلى الشرط فى وجود ذلك القديم واذا انتفى الشرط انتفى المشروط الذى هووجود ذلك القديم فيزول احدالقديمين دون الآخر لكن على تقدير البناء الثانى يتجه على هذا الجواب والجواب الذى بعده ان للمعترض ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شئ منهما مشروطا بعدم امر حادث اووجود كل منهما مشروطا بعدم حادث واحد معين او بينهما علاقة اللزوم الكلى من الجانبين كانا غيرين قطعا ولا يصدق عليهما التعريف وان جاز اشتراط القديم بعدم حادث فى الجملة اوكان المراد من التعريف نفى اللزوم لعلاقة بخلاف بناء التسليم على كون التعريف للافراد المحققة فى الجملة اذيجوز ان يكون كل جسمين قديمين محققين فى الجملة بحيث يشترط احدهما بعدم امر حادث اولا يكون بينهما علاقة اللزوم وان لم يكن الامر كذلك فى جسمين قديمين فرضيين فلا ينتقض بهما التعريف الا اذا كان للماهية

ماقيل من ان ماثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذيجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع منه وينتفى القديم ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد ان يجوز عدم احدها مع وجود الآخر

المطلقة كما لا يخفى (قوله ماثبت قدمه امتنع عدمه) استدلوا عليه بان ماثبت قدمه لايكون وجوده مشروطا بوجود حادث والا لم يكن قديما بل حادثا واورد عليه بانه يجوز ان يكون مشروطا بعدم حادث معين بالذات او بالواسطة واعدام الحوادث ازلية صالحة لكونها شرطا للقديم لايقال فعلى هذا لايحصل الجزم بابدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لانا نقول مراده يجوز ذلك فيما لادليل قطعيا على خلافه وفى الصفات دليل قطعى على ان ليس شئ منها مشروطا بعدم حادث والالزم امكان النقائص وهو باطل عند جميع العقلاء (قوله ولئن تنزل عن هذا المقام) اى لوسلم ان كل ماثبت قدمه امتنع عدمه فانما لايصدق عليهما التعريف لولم يكن المراد من صحة العدم فى التعريف نفى اللزوم بينهما وهو ممنوع واذا كان المراد نفى اللزوم بينهما يصدق التعريف عليهما لان قولنا كلما وجد احد الجسمين المذكورين وجد الآخر انما يصدق اتفاقية لالزومية لانتفاء العلاقة المشعور بها فليس بينهما لزوم كلى لامن الجانبين ولامن جانب واحد وانما الموجود بينهما هو الدوام وهو اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقائل ان يقول الدائمان قديمين كانا اوحادثين مستندان الى علتهما ولايدوران ولايتسلسلان بل ينتهيان الى الواجب بالذات فيكون الدائمان معلولى علة واحدة ولو بالواسطة ولذا قالوا الدوام يستلزم اللزوم بعلاقة مشعور بها فى التحقيق فلا يصدق التعريف عليهما على هذا التحقيق وان صدق بناء على المشهور الذى هو كون الدوام اعم من اللزوم بحسب التحقق لابمجرد المفهوم فقط لايقال استلزام الدوام اللزوم انما يتم على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا فى افعاله فيكون موجبا فى ايجاد الدائمين وابقائهما على الدوام وفى ايجاد مايتوقف عليه ايجادها لا على مذهب المتكلمين القائلين بكونه تعالى فاعلا مختارا فى جميع افعاله فان ايجادها وابقائهما ابدا بمجرد تعلق الارادة من غير وجوب شئ عليه تعالى عندهم لانا نقول على تقدير وجود الجسمين او المجردين او المختلفين القديمين يكون الواجب تعالى موجبا فى افعاله لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وفاقا وان نازع فيه الشارح فيما بعد نعم ذلك التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل نظر بناء على جواز اشتراط احد الدائمين بعدم امر حادث اما بالذات اوبالواسطة فبمجرد الدوام فى الاوقات الماضية لايعلم الدوام فى الاوقات الآتية بل العقل بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما فى الاوقات الآتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط بخلاف ما اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضى عدم الانفكاك ولذا قسموا الشرطيات الكلية الى لزومية اتفاقية لكن بعد التنزل عن جواز الاشتراط

(قوله ماثبت قدمه امتنع عدمه الخ) وذلك لان القديم ان كان وجوده من ذاته فظاهر والا فلا محالة يكون من علته التامة المتحققة فى الازل فلا يتصور عدمه ولايجوز عدمه بعدم علته التامة لما معنا من المقدمة الصادقة بان كل موجود ازلى يمتنع زواله (قوله اذيجوز الخ) ولايخفى عليك ان هذا العدم لاينضم الى العلة بما هو عدم محض وسلب بسيط بل لابد ان يكون له نحو تحقق وثبوت ما لشئ ما وننقل الكلام الى زواله وهناك كلام ارفع من هذا ولكن لا

لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي اللزوم بينهما وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما فلانقض به ولاشبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم التي هي تنافي الغيرية لقرب احدهما عن الآخر لامجرد مصاحبتهما دائما

المذكور لا مجال لمنع عدم صدق التعريف عليهما وان حمل على معنى نفي اللزوم بينهما الا ان يكون التنزل عن الاشتراط بالذات فقط اويكون مبنيا على جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الآمدي وتبعه الشارح فاعلم هذا المقام (**قوله** لانتفاء علاقة بينهما توجب الخ) هذا مبنى ان على مدارهذا الجواب حمل الصحة على الامكان العقلي بمعنى يصح عند العقل عـدم احدهما مع وجود الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اى العلاقة المشعور بها سـواء وجد علاقة غير مشعور بهـا في الواقع اولم توجد هذا هو ماذكروه في باب اللزومية والاتفـاقية ولك ان تقول العلاقة في كلامه مطلقة غير مقيدة بالمشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة يوجب امكان الانفكاك في نفس الامر وان لم ينفكا ابدا فهذا الجواب كالجوابين الاولين مبني على حمل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة في وقت ما لابمعنى سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا يأباه اثباته امتنـاع الانفكاك لقدمهمـا لان ذلك الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة (**قوله** وحاصله نفي اللزوم بينهما الخ) اما من احد الجانبين ان اريد صحة عدم احدهما مع وجود الآخر اومن كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كل منهما مع وجود الآخر وكذا المراد من قـوله فان علاقة اللزوم عنـدهم الخ فان كانت العلاقة المنـافية للغيرية هي علاقة اللزوم من الجـانبين كانت الصـفة المفـارقة غير الموصوف عند الاشعري وتابعيه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجـانبين لم تكن غيره كالصـفة اللازمة اذ متى وجد مطلق الصفة وجد الموصوف لامتنـاع وجود الصفة بدون الموصـوف وان لم ينعكس في الصفة المفارقة فبين الصفة المفـارقة وبين موصوفها لزوم من احد الجانبين وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم فاورد عليه ان هذا القول يستدعي القول بغيرية الصفات الغير اللازمة واستدلالهم بما مر ينافيـه ويدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف كما في شرح المواقف انتهى على ان الكلام هنا في تعريف الاشعري والمستدلون اصحابه ويجوز ان يكون المنافي للغيرية عنده هو علاقة اللزوم من الجانبين وعندهم هو اللزوم من احد الجـانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف عنـده لاعندهم على انك عرفت ان استدلالهم انما دل على عدم مغايرة الصفات اللازمة موافقا لما نقله الآمدي عنهم لاعلى عدم مغـايرة مطلق الصفات وان سها عنه اعلام بعد اعلام

يسعه المقام (قوله لامجرد مصاحبتهما دائما) سواء كان ذلك الدوام في ضمن الضرورة او منفكا عنها وسواء كانت تلك الضرورة ضرورة ذاتية اولا فلو فرضت الهين اثنين او واجبين جسمين لاينتقض التعريف بهما اذ هذا الدوام وتلك الضرورة ليسا لعلاقة اللزوم بينهما بل لاقتضاء ذات كل منهما وجوده وماقيل بناء على ان الدوام لا يستلزم الضرورة فتأمل بطلانه اظهر من ان يحتاج الى

(قوله لقرب احدهما من الآخر) يعني ان امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لايتأتى الا بان يكون احدهما قريبا من الآخر قربا يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب ليس الا علاقة اللزوم لامجرد المصاحبة الدائمة في الجسمين المفروضين فانها لا يوجب هذا القرب قطعا

واورد على التعريف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالبارى

(قوله واورد على التعريف المختار) قيل ماذكره من الايراد مشترك الورود بين التعريفين فلا وجه لتخصيصه بالتعريف المختار الذى هو التعريف المغير اليه واجيب عنه بانه لعل وجه التخصيص ماسبق آنفا من ان المراد من تعريف الاشعرى نفى علاقة اللزوم فلا نقض بالبارى والعالم فتأمل انتهى ولا يخفى فساده لان وجود العالم الممكن يستلزم وجود الواجب فالنقض المردد بين الشقين متوجه عليه ايضا والحق فى الجواب ان تعريف الاشعرى ظاهر فى الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف على تقدير الشق الثانى لان الصفة المذكورة فى محذور الشق الثانى هى الصفة المفارقة وانما وردت على التعريف المختار لان المغيرين للتعريف هم اصحاب الاشعرى المستدلون بالدليل السابق الدال على عدم مغايرة مطلق الصفة كما استفيد من شرح المواقف فيتوجه الايراد بالصفة المفارقة على تعريفهم باعتقاد انفسهم انها ليست غير الموصوف لا على تعريف الاشعرى اذ ليس فى كلامه مايدل على ان الصفة المفارقة ليست غير الموصوف بل الظاهر من تعريفه ان صحة الانفكاك من احد الجانبين كافية فى المغايرة بينهما فيكون الصفة المفارقة غير الموصوف عنده فلا يرد على تعريف الايراد بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل فقط وستعرف جوابه (قوله ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين الى آخره) لا يخفى ان الجواز ههنا بمعنى الامكان بحسب نفس الامر لا بمعنى الامكان العقلى الذى مداره انتفاء علاقة اللزوم والا لم يحتج هذا المعرف الى قيد الحيز فى ادخال الجسمين القديمين فى التعريف كما عرفت وقدم احتمال الانفكاك من الجانبين على احتمال الانفكاك من جانب واحد لان الانفكاك المضاف الى ضمير الجانبين ظاهر فى الاحتمال الاول بخلاف الانفكاك المضاف الى احدهما فانه ظاهر فى الاحتمال الثانى وتلخيص الايراد ان اريد صحة انفكاك كل منهما عن الآخر فلا يكون التعريف جامعا لافراده فان البارى تعالى والعالم غيران ولا يصدق عليهما التعريف حينئذ والا لجاز عدم البارى اوتحيزه كما جاز عدم العالم او تحيزه والكل محال وايضا لا يصدق التعريف حينئذ على العرض مع المحل ولا على العلة والمعلول مع انهما غيران وان اريد صحة الانفكاك فى الجملة ولو من احد الجانبين فقط فلا يكون مانعا لان الجزء والكل والصفة الغير اللازمة وموصوفها ليسا بغيرين عندهم مع صدق التعريف عليهما حينئذ اذ يصح انفكاك الكل عن الجزء والصفة عن الموصوف فى العدم وان لم يصح العكس واذا لم يكن التعريف جامعا او مانعا لم يصح والا لم يكن البارى والعالم وكذا العرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين او كان الجزء والكل والصفة والموصوف غيرين والكل باطل فالسؤال المردد بين الشقين بابطال التعريف باستلزامه خصوص الفساد لا بعدم الجمع او المنع وانما ترك فى الشق الاول قوله فيلزم ان لا يكون البارى والعالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين لان

التأمل (قوله واورد على التعريف المختار الخ) اى على التعريف المغير اليه الذى هو المختار عند المغير وانما خصه لان لصاحب التعريف الاول اعنى الاشعرى وناصريه ان يقولوا ان علاقة اللزوم هى التى تنافى الغيرية عندنا فلا نسلم انه لا يجوز الانفكاك من الجانبين بين الصانع والعالم بهذا المعنى لان امتناع عدم الصانع انما هو للوجوب الذاتى بناء على ان نسبة الصانع الى العالم عندهم كنسبة البانى الى البناء ونسبته الى الصفات كنسبة الشمس الى ماينبعث منه من الاضواء فلو فرض عدم الواجب لما ضر فى وجود العالم بخلاف الصفات على ماهو المشهور من مذهبه بين المتأخرين ولا يتأتى هذا المنع على المغير لتسليمه كفاية عدم الانفكاك فى نفى الغيرية مطلقا سواء كان عدم الانفكاك للزوم احدهما على الآخر ام لا ولهذا ارتكب التغيير وهكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام

كونهما غيرين وفاق بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة المفارقة والموصوف فلا يرد عليه ان قوله انتقض الى آخره يدل على ان الايراد على التعريف بعدم الجمع او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء والكل الى آخره يدل على انه باستلزام الفساد ولك ان تقول فى كلامه اشارة الى ان السؤال المذكور يمكن ايراده على كل من الوجهين او بمجموع الوجهين بان يكون فى كلامه صنعة احتباك هى الحذف عن الاول بقرينة الثانى وبالعكس هذا وقد يجاب عن النقض بالبارى والعالم بانه يجوز ان مراد المعرف ان ينفك كل منهما عن الآخر فى احد الامرين مطلقا اما فى الوجود او فى الحيز او احدهما فى الوجود والآخر فى الحيز والبارى منفك عن العالم فى الوجود والعالم منفك عن البارى فى الحيز وانت خبير بانه انما يصح لو كان التعريف بجواز انفكاكهما فى الوجود او الحيز على ان يكون العطف قبل الربط وليس كذلك بل بجواز انفكاكهما فى العدم او الحيز مع ظهور العطف بعد الربط واما حمل ذلك على جواز انفكاكهما فى الوجود او الحيز فركيك جدا لايلتفت اليه فى التعريفات مع انه غير حاسم لمادة الاشكال (قوله لامتناع عدم البارى) الاولى او تحيزه لان غاية ماذكره عدم صدق التعريف عليهما باعتبار قيد العدم والواجب بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار القيدين ولا يلزم من الاول الثانى لجواز ان يصدق عليهما باعتبار القيد الثانى وان لم يصدق باعتبار القيد الاول كما كان الامر كذلك فى الجسمين القديمين وهذا بخلاف ماذكره فى محذور الشق الثانى لان الكلام هناك فى ان التعريف حينئذ يصدق على الجزء والكل والصفة والموصوف ويكفيه صدقه باعتبار القيد الاول وماصدق عليهما باعتبار القيد الاول لايخرجه القيد الثانى المفيد لزيادة العموم وحاصل الكلام هناك انه لو صدق التعريف حينئذ على البارى والعالم لزم امكان انفكاك كل منهما عن الآخر فى العدم بان يكون كل منهما معدوما دون الآخر او فى الحيز بان يكون كل منهما متحيزا فى حيز ولا يكون الآخر متحيزا فى ذلك الحيز فيلزم امكان عدم الواجب او تحيزه والكل محال ولا يلزم ذلك فيما اذا حمل التعريف على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يكفيه امكان عدم العالم او تحيزه ولذا لم يرد المحذور بهما على تقدير الشق الثانى كما لايخفى (قوله وبالعرض والمحل الى آخره) هكذا اورده العلامة التفتازانى فى شرح العقائد وكتب القوم مشحونة بذلك وقال المولى الخيالى هناك اى العرض الجزئى والمحل الجزئى لان الكليين ليسا بموجودين فى الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور وجود هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر ونحن نقول ههنا بحث من وجوه اما اولا فلان عدم جواز وجود هذا العرض بدون هذا المحل انما يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بان المحل من مشخصات العرض الحال فيه لا على مذهب المتكلمين المنكرين لذلك فيمكن عندهم ان يخلق الله

(قوله وبالعرض والمحل) لامتناع تصور وجود الحال بدون المحل واستحالة تحيزه معه وبدونه لان التحيز عبارة عن اخذ الحيز وهو مايشغله الجسم او الجوهر فسقط ماقيل ان حيز العرض محله وحيز المحل مكانه

تعالى هذا العرض ابتداء فى محل آخر كهذه البرودة فى هذه النار فلا نسلم ان وجود
هذا العرض بدون هذا المحل ممتنع عندهم نعم بعد وجوده فى محل معين يستحيل
انتقاله الى محل آخر عندهم ايضا لكن تلك الاستحالة ليست لاجل انه لو وجد
فى محل آخر لم يكن متشخصا بهذا التشخص ولاموجودا بهذا الوجود الخاص
بل لاجل ان الانتقال من محل الى محل آخر من خواص المتحيز بالذات عندهم وبالجملة
هذا المحل يمكن ان يوجد بدون هذا العرض عندهم لاسيما اذا كان بقاء الاعراض
بتجدد الامثال وهذا العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن
بدونه بقاء بحسب النوع فالانفكاك من الجانبين ممكن على مذهبهم فلانقض بهماسواء
كان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين اومن احدهما ولعله مراد شارح المقاصد
فارجع اليه فما قيل فى بيان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل من مشخصات هذا
العرض فخلط بين المذهبين واما ثانيا فلانه ان اراد بالجزئيين الجزئيين المعينين
كما هو الظاهر من قوله هذا العرض بدون هذا المحل فقد عرفت ان الانفكاك بينهما ممكن
من الجانبين وانه لانقض بهما على مذهبهم وان اراد الجزئيين المبهمين اعنى وجود
عرض ما فى محل ما فينتقض بهما التعريفان وان حمل على جواز الانفكاك من احد
الجانبين اذ يستحيل وجود عرض ما بدون محل ما وجود محل ما بدون عرض ما كما
ذكروه فى بيان تجدد الامثال فبينهما تلازم كلى من الجانبين مع انهما غيران قطعا
لايقال الجزئيان المبهمان ليسا بموجودين كالكليين لامتناع الوجود بدون التعين
لانا نقول المبهم الغير الموجود هو المبهم المشروط بعدم التعين كالكلى لا المبهم بمعنى
لابشرط التعين اذ لا يلزم من عدم الاشتراط بالتعين الاشتراط بعدم التعين فى نفسه
وقد صرح المصنف فى المواقف بان المحل المبهم والحيز المبهم بهذا المعنى موجودان
فى الخارج والا لم يكن الجسم متحيزا الا بحيز معين اذ نقول لابد له من حيز فذلك الحيز
اما متعين اوغير متعين والثانى باطل لانه معدوم ولايمكن التحيز بحيز معدوم فتعين
الاول معانه فى العنصريات ظاهر البطلان فالحق ان المبهم بمعنى لابشرط التعين موجود
فى الخارج ولذا كانت الهيولى المبهمة بهذا المعنى موجودة فى الخارج عند الحكماء وان
اراد بالعرض العرض الجزئى المعين بالمحل الجزئى المبهم فاستحالة وجود هذا العرض
المعين بدون محل ما مسلمة لكن على هذا يتوجه النقض بعكس هذه الصورة ايضا
فلاوجه للاقتصار عليها بل لابد من التعرض بالنقض بالمبهمين على كل تقدير من الشقين
كما عرفت اللهم الا ان يقال الغيران عندهم موجودان معينان فالمبهمان اواحدهما
مبهم خارجان عن المعرف والتعريف يقيد التعين فى الموجودين ومرادهم من وجود
العرض وجوده حدوثا وبقاء فيندفع الوجهان معا اذ لايمكن وجود هذا العرض
المعين بهذا المعنى بدون هذا المحل المعين وان امكن العكس واما ثالثا فلان غاية
العرض الممكن الانفكاك عن المحل ان يكون ذلك العرض صفة مفارقة للمحل

فان كانت الصفة المفارقة غير الموصوف فلا يصح ما ذكره في الشق الثاني لانه مبنى على عدم المغايرة بينهما والا فلا يصح ماذكره هنا لانه مبنى على المغايرة بين العرض والمحل ولايصح تخصيص الصفة في الشق الثاني بالصفات المفارقة للواجب تعالى اعني الصفات الفعلية لان الكل متساوية الاقدام في صحة الانفكاك من احدالجانبين فقط على زعم السائل فجعل الاعراض مغايرة لمحالها دون الصفات لموصوفها تحكم ظاهر نعم لوكان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وكانت الاعراض مع محالها كذلك على ماحققنا ولم يكن الصفات الفعلية كذلك بناء على ان صفة الواجب يستحيل ان توجد في الممكن وان توجد في واجب آخر لامتناع تعدد الواجب لكان له وجه وجيه لكن عرفت انه على تقدير ان يوجد صحة الانفكاك من الجانبين بين الاعراض ومحالها لانقض بهما اصلا واما رابعا فلانهم صرحوا بجواز توارد العلتين المستقلتين على سبيل البدل على معلول واحد شخصي بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول في التحقيق ولذا لم يجب ان يكون علة البقاء عين علة الحدوث فان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون هذه العلة المعينة فليس كذلك عند تحقيق المتكلمين والحكماء لامكان وجوده بشخصه ابتداء بعلة آخرى نعم يستحيل وجود هذه العلة التامة بدون هذا المعلول لامتناع انفكاك اللازم عن وجود الملزوم فالصواب ان يقول لاستحالة وجود العلة التامة بدون المعلول وان امكن العكس وان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون علة ما بمعنى لابشرط التعين وان كانت متعينة في نفسها فتلك الاستحالة بدون العكس مسلمة لكن اعتبار الابهام في العلة دون العرض تحكم ظاهر وان اعتبر في العرض ايضا يتوجه ماقدمناه واما خامسا فلانه ان اراد بالعلة العلة التامة فالعلة التامة عند المتكلمين اما ذات الواجب وحده بالنسبة الى كل من صفاته الذاتية الحقيقية وليست العلة والمعلول هناك متغايرين عندهم واما ذات الواجب مع تعلق ارادته بالنسبة الى الممكنات ولما كان تعلق الارادة من الاضافات والاعتبارات لم يكن المجموع المركب من الذات والتعلق موجودا خارجيا فالموجود من العلة والمعلول المتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعلولها وان اراد العلة الناقصة ومعلولها المعينين فامكان الانفكاك بينهما من الجانبين فيما كانا من الممكنات اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الآلة وبالعكس فلا نقض بهما وكذا ان اراد العلة الناقصة المعينة ومعلولها المبهم اذ قد يصنع الآلة المعينة ولا تستعمل ابدا فقد وجدت بدون معلولها ويمكن ان يوجد معلولها بدون هذه الآلة وان اراد العلة الناقصة المبهمة ومعلولها المعين فاستحالة وجود ذلك المعلول بدون علة ما مسلمة لامتناع ترجح الممكن بنفسه لكنه مع مافيه من تخصيص الابهام بالعلة يتجه عليه ان من جملة العلل الناقصة ما يباين المعلول في الحيز كآلات البناء فكل من العلة

بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون وجود الصفة جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء

والمعلول هناك منفك عن الآخر في الحيز وان لم ينفكا من الجانبين في العدم فلا ينتقض بهما التعريف المختار على تقدير الشق الاول وان اراد مطلق العلة والمعلول فيتجه احد الامور المذكورة اذ المطلق انما يتحقق في ضمن واحد من هذه الخصوصيات فان قلت بل قد يتحقق في ضمن ذات الواجب مع الممكنات لان ذات الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث ولا انفكاك بينه وبين شيء من معلولاته من الجانبين لا في العدم ولا في الحيز لما عرفت من لزوم امكان عدم الواجب او تحيزه وهذا القدر يكفي في الانتقاض بمطلق العلة والمعلول وليس المراد الانتقاض بكل علة ومعلولها قلت نعم لكن على هذا لا وجه لقوله مطلقا اذ الظاهر منه تعميم العلة من البارى وغيره بل ومن العلة التامة والناقصة على مالايخفى (**قوله** بل بالعلة والمعلول) اى بذاتهما لامع وصف العلية والمعلولية لان الوصفين المذكورين متضايفان حقيقيان كالابوة والبنوة متلازمان خارجا وذهنا فلايمكن ان ينفك احدهما عن الآخر في الواقع لايقال هما غيران ولا يصدق عليهما التعريفان لانا نقول المتضايفان الحقيقيان لكونهما من الامور الاعتبارية معدومان في الخارج فلايكونان غيرين لايقال المعدومان هما الحقيقيان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية لاالمشهوريان كالاب والابن والعلة والمعلول ولاشك في وجودهما لانا نقول ان اريد ذات الاب والابن وذات العلة والمعلول مع قطع النظر عن عوارض الابوة والبنوة والعلية والمعلولية فسلمنا انهما موجودان متغايران وينفك احدهما عن الآخر وان اريد المعروض مع العارض فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لايقال نريد المعروض مع العارض لكن بشرط ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا عنه لانا نقول ذلك التقييد الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلايكون المجموع موجودا في الخارج بل في الذهن فقط واما الاحكام الخارجية عليه كما في قولنا كل اب متحيز فهي باعتبار وجوده الخارجي فلا اشكال ومن هناك انقدح مانقله شارح المواقف عن الآمدى من ان الصفات الفعلية غير الواجب تعالى لانها عبارة عن تعلقات الارادة اوصفة التكوين عند مثبتيها والتعلقات امور اضافية لاوجود لها (**قوله** فوجود الجزء بدون الكل الى آخره) قيل الجزء من حيث اتصافه بالجزئية يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط الموصوفية بتلك الصفة يمتنع ان يوجد بدونها كعكسهما فلا امكان للانفكاك بينهما ورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان المعتبر في التعريف هو الانفكاك بمعنى وجود ذات احدهما بدون ذات الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف بهذه العوارض والا لانتقض

(قوله مطلقا) اى سواء كان واجبا اوغيره تاما اوناقصا وهو ظاهر ولايرد هذا ايضا على الاشعرى لاستناد الكل الى الواجب ابتداء عنده بمعنى نفى مطلق العلية عن غيره حقيقة

والموصوف والصفة متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين

التعريف بالمتضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بكل غيرين لان الغير من الاسماء الاضافية وسبق تحقيقه ثم انك عرفت ان مراده من الصفة هنا الصفة الغير اللازمة لا اعم من اللازمة لان ذات الملزوم آبية عن انفكاك لازمها عنها فلا امكان للانفكاك بينهما امكانا ذاتيا فضلا عن الامكان الوقوعي فمن عمم الصفة ههنا من الصفات الذاتية للواجب تعالى فقد غفل وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد الذات ولا توجد تلك الصفات ولذا نفاها كثير من العقلاء ففيه انه لو صح فانما يصح في تعريف الاشعري لا في هذا التعريف المختار لما عرفت ان حمل الجواز فيه على الامكان العقلي يوجب استدراك قيد الحيز (**قوله** واجيب عنه بان المراد الى آخره) يعني نختار الشق الاول ونقول لا نسلم انه على هذا ينتقض بالباري والعالم والعرض والمحل والعلة والمعلول وانما ينتقض بهذه الامور لو كان المراد امكان انفكاك كل منهما عن الآخر في الوجود فقط وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد اعم من انفكاكهما وجودا او تعقلا والانفكاك الوجودي من الجانبين هو ان يوجد كل منهما بدون الآخر والانفكاك التعقلي منهما هو ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الآخر فالمنفكان في الاول هما الموجودان وفي الثاني الحكمان كما يدل عليه ما في المواقف وشرحه حيث قالا فقيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا منهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان انتهى فليس المراد من التعقل مجرد التصور لان الصفة الحقيقية والموصوف يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف وعارض الاضافة بينهما فيلزم ان يكونا غيرين بل المراد الحكم الجازم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر وكذا ليس المراد بانفكاكهما وجودا او تعقلا انفكاكهما في الوجود الخارجي والذهني لانهم لا يقولون بالوجود الذهني ثم هذا الجواب مبني على حمل الجواز على الامكان الوقوعي بحسب نفس الامر لان كل متغايرين يمكن في نفس الامر ان ينفك الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الآخر سواء امكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الآخر كزيد وعمرو او انفكاك احدهما عن الآخر دون العكس كالباري والعالم او لم يمكن انفكاك شيء منهما عن الآخر كالجسمين اوالجوهرين القديمين لا مبني على حمله على الامكان العقلي الذي هو تجويز وجود كل منهما بدون الآخر كما حسبه الشارح بقي ان قول الشارح ولو في التعقل صريح في تعميم الانفكاك من الجانبين في النقل

(قوله ولايجوز مثل ذلك) اى الانفكاك من الطرفين لا مطلق الانفكاك فلا يرد ان الجزء يجوز انفكاكه عن الكل فلا يصح قوله والجزء الى الكل بل الصحيح العكس (قوله هذا الجواب صحيح الخ) اقول وذلك لجواز

ولو فى التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولايجوز مثل ذلك فى الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاذ قدس سره فى شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذ لم يكن فى التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب

خلل وفى المنقول اختلال اما الاول فاما نقلناه عن المواقف وشارحه ووافقهما شارح المقاصد من تخصيص الجواب بالانفكاك التعقلى من الجانبين واما الثانى فلما اشرنا من ان الانفكاك التعقلى اعم مطلقا من الانفكاك الوجودى فبعد الحمل على التعقلى لاوجه لتعميمه من الوجودى ولذا اقتصروا عليه الا ان يقال نبه بهذا التعميم على ان المتغايرة بين المنفكين وجودا هى باعتبار انفكاكهما وجودا لاباعتبار انفكاكهما تعقلا فمرادهم هو الانفكاك فى الجملة ولو فى التعقل لاوجودا فقط فافهم (**قوله** ولايجوز مثل ذلك فى الصفات الخ) يعنى على هذا الجواب لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل اذ لايجوز الانفكاك بينهما من الجانبين لا فى الوجود ولا فى التعقل اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه لايجوز ان يوجد الحكم بوجود الصفة ولايوجد الحكم بوجود الموصوف لبداهة استحالة وجود الصفة بدون الموصوف وان امكن الحكم بالعكس وكذا لايجوز ان يوجد الحكم بوجود الكل ولايوجد الحكم بوجود الجزء لبداهة استحالة وجود الكل بدون الجزء وان امكن الحكم بالعكس ومن غفل عنه قال ماقال ثم ان هذا الجواب مبنى على ان الموصوف ومطلق الصفة ليسا بغيرين عند ارباب هذا التعريف سواء كانت صفة لازمة اوغير لازمة فما قيل هذا الجواب لايستقيم فى العرض مع المحل فمدفوع بما قدمنا من ان غاية العرض الصفة المفارقة على ان هذا العرض وهذا المحل منفكان من الجانبين فى الوجود ومالايكونان منفكين من الجانبين لا فى الوجود ولا فى التعقل فلا نسلم انهما غيران عند اصحاب التعريف (**قوله** قال الاستاذ) يعنى الشريف المحقق (فى شرح المواقف) تابعا للعلامة شارح المقاصد (هذا الجواب صحيح اذا لم يكن فى التعريف قيد عدم او حيز) اى لوكان التعريف بان يقال موجودان يجوز انفكاكهما اذ على هذا الجواب يكون معناه موجودان يمكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الآخر اوالحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الآخر بمعنى ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولايوجد الحكم بوجود الآخر سواء وجد الحكم بعدمه اولم يوجد ايضا فحينئذ لايصدق على الصفة والموصوف ولا على الجزء والكل ويصدق على مثل البارى والعالم والجسمين القديمين وغيرها لما عرفت فيصح (واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب)

ان يكون مراد المعرف جواز الانفكاك اى الانفكاك الاعم سواء كان انفكاكا فى الوجود بان يتصور ويتعقل وجود كل منهما مع عدم الآخر كنفس زيد ونفس عمرو مثلا او انفكاكا فى الحيز بان يكونا غير متحدين كالجسمين اواعم منهما بان يجوز وجود احدهما مع عدم الآخر وتحيز الآخر مع عدم تحيز ذلك الموجود كالصانع والعالم ولكن لابد ان يحمل الانفكاك العام على الاعم الشامل للانفكاك فى الوجود والحيز بادعاء انه يتبادر ولايتجاوز عمومه عن ذلك القدر الى مطلق الانفكاك فيلزم غيرية ماادعينا نفيها عنه كالعلم والقدرة فان احدهما منفك عن الآخر بكونه مبدأ الانكشاف والآخر بكونه مبدأ الآثار وهكذا ثم هذا ما يحكم به النظر الجلى ومشرب المتفلسفة المتأخرين القائلين بالزيادة المتصرفين فى معنى الغيرية واما النظر الدقيق ومسلك اهل الحق والتحقيق فهو ارفع من النزول الى هذه

الرتبة النازلة من التوجيه فمعنى لاهو ولاغيره على ذلك النظر مامر مرارا من انه لاهو بحسب المفهوم ولاغير بحسب الوجود (قوله فلاصحة لهذا الجواب الخ) وذلك لما تقرر فى مقره من ان كلمة او الداخلة

فى التعريفات للتقسيم والتنويع دون الترديد والتشكيك فيكون حاصل التعريف ان قسماً من المحدود اعنى الغيرين مايجوز ان يتعقل ويتصور عدم كل منهما مع وجود الآخر كالنفسين مثلا وقسما آخر منه مايجوز ان يتعقل ويتصور تحيز كل منهما فى حيز مع عدم الآخر فى ذلك الحيز كالجسمين فينتقض التعريف بالصانع مع العالم لعدم امكان عدم الصانع وتحيزه وهذا هو الوجه الوجيه المنفهم من كلام السيد الشريف قدس سره وبه يندفع عنه ما اورده الشارح عليه من عدم الصحة على تقدير عدم القيد ايضا لان ذكر لفظة او يفيد التنويع واذا لم تذكر يكون العموم مستفادا من اطلاق لفظ الانفكاك وبه يظهر سقوط ماقيل ان انفكاكهما فى الحيز عدم اتحادهما فى الحيز لان ذلك يرجع الى اختيار الشق الثانى وفيه مافيه وماقيل ان بناء كلامه قدس سره على حمل الانفكاك فى الحيز على المعنى الذى قرره المحققون لا على مازعمه المغيرون وهو التصديق بوجود العالم دون البارى وبوجود الحيز له تعالى دون العالم بقرينة اعتباره المطابقة

اذ لا يجوز ان يتعقل البارى تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا او غير مطابق

اذ معنى التعريف على هذا الجواب موجود ان يصح انفكاك كل منهما عن الآخر امافى العدم بان يكون كل منهما معدوما او متحيزا دون الآخر او فى التعقل بان يوجد الحكم بكون كل منهما معدوما او متحيزا ولا يوجد الحكم بكون الآخر كذلك حكما مطابقا للواقع مع انه لايمكن ان يوجد الحكم المطابق بعدم البارى او تحيزه ولا يوجد الحكم بكون العالم كذلك فلا يكون بينهما انفكاك تعقلى من الجانبين بهذا المعنى فلو صح الجواب المذكور مع هذا القيد لزم احد الامرين اما عدم صدق التعريف على البارى والعالم واما ان يكون الحكم بعدم الواجب او تحيزه مطابقا للواقع والكل باطل واذا عمم الحكم من المطابق وغير المطابق ليصدق التعريف على البارى والعالم يلزم ان يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل فيلزم ان يكونا متغايرين وهو ايضا باطل وتحقيق هذا المقام ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضى الحكم بعدم البارى او تحيزه وبدون هذا القيد لايقتضيه بل يقتضى الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر وعدم الحكم بوجود الآخر اعم من الحكم بعدمه والاعم لايستلزم الاخص فيصح بدون القيد لا معه وهو المستفاد من شرح المقاصد والذين غفلوا عنه قالوا ماقالوا ومنهم الشارح كما ستطلع عليه (**قوله** لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر الى آخره) قيد للوجود ليدخل عدم كل منهما

(قوله اذ لايجوز ان يتعقل البارى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك) اى لايجوز ان يتعقل وجود العالم بدون وجوده تعالى وهو ظاهر وكذا لايجوز ان يتعقل وجود الحيز للبارى تعالى ولا يتعقل وجوده للعالم ضرورة كون العالم متحيزا فلا يكون بين البارى تعالى وبين العالم انفكاك فى الحيز بالمعنى الذى اعتبره المحققون واما تحقق الانفكاك بينهما فى الحيز بالمعنى الذى قرره من غير التعريف لادخال الجسمين القديمين فى تعريف المتغايرين وهو عدم كونهما متحدين فى الحيز فما لامجال له ههنا اذ بناء قوله قدس سره على حمل الانفكاك فى الحيز على المعنى الذى قرره المحققون لامازعمه المغيرون (تحت) للتعريف لادخال الجسمين القديمين ولذا لم يتعرض الشارح المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت هذا النقض غير وارد الخ فلا يتوجه عليه قدس سره ما اورد ماحاصله ان البارى تعالى ينفك عن العالم فى الحيز بالمعنى الاعم الذى سبق فى ادخال الجسمين القديمين فى تعريف المتغايرين وهو عدم الاتحاد فى الحيز (قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر) هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه فى حاشية شرح المختصر من انه لايمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء كله بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه لان المحال ههنا هو المتصور دون التصور واما فى الجزء فكلاهما محالان والسبب فى ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما ضرورة امتناع تصور الشئ منفكا عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما

قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لايكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لايجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه

تحت المتعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف عند وجود الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لاقيد للتعقل بمعنى جواز تعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر اذ الموصوف بالمطابقة واللامطابقة هو الحكم لاعدم الحكم فالحكم بوجود كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود الآخر او بعدمه لايوصف بالمطابقة واللامطابقة كما لايخفى ومن هنا يظهر فساد ماقيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز انفكاك احد الشيئين عن الآخر فى الوجود انما يكون بطريان ضد الوجود وهو العدم عليه دون الآخر فجواز انفكاكه عنه فى العدم انما يكون بطريان ضد العدم اى الوجود عليه بدون طريانه على الآخر لاباتصافه بالعدم بدون اتصاف الآخر به فيكون معنى قولنا جاز انفكاكهما فى عدم بعد ملاحظة الجواب المذكور انه جاز ان يتعقل كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الآخر كذلك لانه جاز ان يتعقل كل معدوما دون الآخر فحينئذ لاخفاء فى صحة هذا الجواب ولو مع القيد المذكور (**قوله** قلت هذا الجواب الى آخره) ابطال للجواب المذكور وتعريض للاستاذ بانه غير صحيح على الاطلاق لامع هذا القيد فقط قلت هذا ليس بشئ من وجهين الاول ان كون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الآخر تجويز العقل بوجود كل منهما بدون الآخر مبنى على حمل الجواز فى التعريف على الامكان العقلى وقد عرفت ان حمله عليه مغن عن قيد الحيز كما دل عليه كلامه فيما سبق فليس مراد المعرف والمجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المنفكين اعم من الموجودين والحكمين كما عرفت على ان قوله وان عمم التعقل الى آخره يأباه لان التجويز بمعنى الاحتمال العقلى لايوصف بالمطابقة واللامطابقة الا ان يحمل على الحكم بالجواز الثانى ان مالايجوزه العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع لامع عدم الحكم بوجود الصانع كيف وذلك الحكم واقع للمستدلين قبل اثبات وجود الصانع بالبرهان وللاطفال قبل مرتبة الاستدلال ومراد الاستاذ المحقق وشارح المقاصد ذلك واذا لم يوصف عدم الحكم بوجود الصانع بالمطابقة واللامطابقة فلاوجه لقوله وان عمم الى آخره اذ لاحكم هناك سوى الحكم بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه فى ذلك الوقت والحكم بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع وكل من الحكمين مطابق للواقع فقد انفك كل من الحكمين المطابقين

وعدمها وهى انما تجرى فى التصديقات نعم يمكن حمل كلامه قدس سره على انه اذا لم يذكر القيد يمكن حمل الكلام على ماعليه اهل التحقيق وماهو الحق فى معنى الغير وهو الانفكاك فى الوجود بالمعنى الذى مر واما اذا اريد ذلك القيد على تعريف الاشعرى فلا يمكن حمل الكلام على هذا المعنى بل يحتاج الى التمحل الذى ارتكبوه

ولو عرف الفيران بانهما الشيئان اللذان لايستلزم عدم احدهما عدم الآخر خرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم

عن الآخر بان يكون كل منهما موجودا بدون الآخر وليس هناك حكم بعدم كل منهما او بعدم احدهما حتى لايكون الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب المذكور بدون هذا القيد لامعه لانه يقتضى الحكم بعدم كل منهما او تحيزه وعدم الحكم بكون الآخر كذلك فيلزم المحذور كما قال العلامتان وهذا كله ظاهر وان خفى على الشارح فقوله كما ذكره الاستاذ بعينه غير مستقيم ومنشأ غلطه انه جعل قوله بدون الآخر فى تفسير التعقل بقوله بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر قيدا للوجود فدخل عدم كل منهما فى المتعقل فقال ماقال وليس كذلك بل هو قيد للتعقل بمعنى ان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر وهذا القدر كاف فى انفكاك احد الحكمين عن الآخر ولايتوقف ذلك الانفكاك على الحكم بعدم الآخر حتى يتحقق هناك حكم غيرمطابق على مالايخفى هكذا يجب ان يفهم هذا المقام نعم يرد على العلامتين ان هذا الجواب بدون هذا القيد غير صحيح من وجهين احدهما انه يستلزم صدق التعريف على كل صفتين من الصفات الحقيقية للواجب تعالى لانفكاك كل منهما عن الآخر فى التعقل بهذا المعنى وان لم يمكن انفكاك شئ منهما عن الآخر بحسب الوجود وقد صرح نفسه فى شرح المواقف بان هاتين الصفتين لاتوصفان بالمغايرة الثانى انه يستلزم ان لايصدق التعريف على الموصوف وصفاته الفعلية لانها نسبة لايمكن تعقلها بدون تعقل الموصوف فلاانفكاك بينهما من الجانبين لافى الوجود ولافى التعقل مع انها غير الموصوف كمانقل عن الآمدى الا ان يقال الصفات الفعلية لكونها اضافات ليست بموجودة فلاتكون غيرالموصوف وتخرج بقيدالوجود هذا ويتجه على هذاالجواب مع هذا القيدانه يستلزم صدق التعريف على الكل والجزء فيلزم مغايرتهما وذلك لانك عرفت ان المراد من الحيز هوالحيزالواحدبالشخص وليس الكل والجزء متحدين فى الحيز الواحد والا لم يكن الكل اعظم من الجزء فكل منهما منفك عن الآخر فى الحيز وجودا وتعقلا وان لم يكن بينهما ذلك الانفكاك فى العدم لابحسب تحقق ذلك العدم ولابحسب تعقله (**قوله** لايستلزم عدم احدهما) اى عدم شئ منهما لان اضافة الاحد المبهم للعهد الذهنى فيكون فى حكم النكرة فى سياق النفى فالمعنى على السلب الكلى لاعلى رفع الايجاب الكلى ولذا خرج الجزء والكل والصفة والموصوف مع ان عدم الجزء والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج معهما الصانع مع العالم واللوازم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع واللازم يستلزم عدم العالم والملزوم وان لم يخرج الجسمان القديمان بناء على ان عدم شئ منهما لايستلزم عدمالآخر لعدم العلاقةالمشهور بها بينهما ونحن نقول تحقق اللازم

(والملزوم)

(قوله فلا يرد عليه الا النقض المذكور) بل لا يرد ذلك ايضا على ما قد سلف (قوله اندفع تلك النقوض)

بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور ولو قيل هما الشيئان الذان لايكون الاشارة مطلقا الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا بأس به لان الغرض منه

والملزوم فيما بين اعيان الموجودات سوى ذات الواجب وصفاته الحقيقية محل نظر عند الاشاعرة (**قوله** ويشبه ان يكون الى آخره) حيث قال يصح عدم احدهما الى آخره ولم يقل يصح وجود احدهما بدون الآخر مع انه الظاهر لكن التعريف المذكور ظاهر في عدم استلزام الوجود للوجود لا في استلزام العدم للعدم (**قوله** فلا يرد عليه الى آخره) اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام شيء منهما عدم الآخر فلا يرد على الشيخ او على تعريفه الا النقض المذكو اى النقض بالصانع والعالم واللازم والملزوم يعنى لا يرد عليه النقض بالجزء والكل والصفة والموصوف كما ورد النقض بالكل على التعريف المختار باعتبار شق الترديد وفي هذا الحصر دلالة على ان جميع الاعراض مع محالها مندرجة في الصفة والموصوف (**قوله** لايكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا) اى اشارة محققة كما في الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة (او تقديرا) اى اشارة مفروضة كما في الاشارة الى المجردات وصفاتها فانها غير محسوسة باحدى الحواس فلا يمكن الاشارة الحسية اليها لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لايكون الاشارة الى واحد منها عين الاشارة الى الآخر فيكون الجسمان وكذا المجردان او احدهما جسم والآخر مجرد غيرين ولايكون الموصوف والصفة غيرين لان الاشارة الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى صفته تبعا وبالعكس وكذا لايكون الصفتان لموصوف واحد غيرين لاجل ذلك واما العرض مع المحل فتندرج في الصفة والموصوف كما عرفت (**قوله** ولكن يدخل فيه الكل والجزء) مع انهما ليسا بغيرين فلا يكون مانعا وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء وفيه بحث ظاهر لان الاشارة الى الشيء لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطبقا على سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطيا منطبقا على جزء منه والجواب ان اتحاد الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم والكلام هنا مبنى على مذهب المتكلمين النافين للاتصال فلما انفصل اجزاء الجسم فالاشارة الى كل جزء غير الاشارة الى جزء آخر وغير الاشارة الى الكل حقيقة وان اتحدت الاشارتان في عرف العامة فان حملت المبنية على ما يعم المتعارفة فلا يدخل الكل والجزء ايضا كما لا يخفى (**قوله** ولا بأس به) اى بدخول الكل

(قوله ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك) وذلك بان يريد بصحة عدم احدهما مع وجود الآخر عدم استلزام عدمه عدمه فلا يرد على تعريف الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف بل يرد عليه النقض بخروج الصانع والعالم وخروج جميع اللوازم والملزومات وهذا النقض مشترك الورود على تعريف الشيخ والتعريف الذى غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير (قوله اندفع تلك النقوض) فان الاشارة الى العالم ليست عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزومات ليست عين الاشارة الى لوازمها لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى كل واحد من اجزائه ويخرج عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان المجردات وصفاتها لو صارتا مشارا اليهما كانتا متحدين في الاشارة (قوله ولا بأس به) اى لا بأس بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا من هذا التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفات الله تعالى قدماء ومغايرة له تعالى ولا يدخل في هذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين اذ لا جزء للصانع

الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل فى ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالته لايصح التعويل عليه كيف والمعتزلة لايقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعرى فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازى

والجزء لان هذا المقام يجوز فيه التعريف بالاعم من الكل والجزء لان الغرض من قول المصنف لاهو ولاغيره نفى تعدد القدماء المستقلة المتغايرة جوابا عما اورده المعتزلة على الاشاعرة فى اثبات الصفات القديمة ويكفى فى بيان هذا الغرض تعريف الغيرين وتميزها عن الموصوف والصفة ولايتوقف على تميزها عن الكل والجزء ايضا اذليس الصفة جزأ للموصوف فلادخل لتميزها عنهما فى هذا البيان فقد عرفت مافى كلامه من التسامح واقول لم يرتض شيئا من التعريفين واخترع من عند نفسه تعريفين آخرين ورجح الاخير ودفع مايرد عليه من صدقه على الكل والجزء وهذا الدفع صالح لدفع مايرد على تعريف الاشعرى ماحمله على ظاهره اذنقول الظاهر من تعريفه ان امكان الانفكاك من احد الجانبين بمعنى سلب اللزوم كاف فى المغايرة بينهما سواء امكن انفكاك كل منهما عن الآخر اواحدهما فقط فيدخل الجسمان القديمان والصانع مع العالم والموصوف مع صفته المفارقة وكذا العرض مع محله ولايدخل الموصوف مع صفته اللازمة ولامحذور فيه سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولابأس به كما قال فليت شعرى لم عدل عنه (**قوله** وما نقل من ان القول الى آخره) جواب سؤال يرد على قوله ولكن يدخل فيه الجزء والكل فان المراد منه فينتقض منعا عند الاشاعرة وان لم ينتقض عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة الجزء للكل فتوجه عليه انه ينتقض عند جمهورهم ايضا بناء على ماقيل فاجاب عنه بان ماقيل نقل مختل لايصح الاعتماد عليه بل المعتزلة باجمعهم قائلون بمغايرة الجزء والكل بناء على ان معنى الغير عند غير الاشاعرة نقيض هو هو فيكون الصفة والجزء غير الموصوف والكل لعدم صحة الحمل بينهما واذا كان الصفة والموصوف غيرين عندهم كالجزء والكل فينتقض التعريف عندهم جمعا وان لم ينتقض منعا فاقيل الغرض من نقل هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض على قوله ولابأس به مع جوابه حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان القول بمغايرة الجزء للكل مخصوص الى آخره ليس بشئ لان ذلك القول صحيح وان انتقض التعريف على مذهب المعتزلة ايضا كما عرفت (**قوله** قال الامام الى آخره) شروع فى الجواب عما اوردوا على الاشاعرة فى قولهم لاهو ولاغيره بانه رفع للنقيضين لان غير الشئ نقيض هو هو واجاب عنه الامام بانه ليس مراد الاشاعرة

الى ثلثة اقسام ماهو عين الذات كالوجود وماهى غيره كصفات الممكن وماهى ليست غيره ولاعينه كصفات البارى (**قوله** وما نقل من ان القول الخ) دفع لما يتوهم انه كيف يصح نفى البأس والقول بالمغايرة بين الكل والجزء مخصوص ببعض الجهلة من المعتزلة وهذا النقل دفع فى التبصرة لابى المعين النسفى وهو بظاهره كما ترى ويمكن توجيه كلامه بان المراد منه ان الواحد مثلا بل اى جزء كان ليس مغايرا للعشرة وماهو كل له فى صدق الحكم وتناول الكلمة بان يصدق العشرة مثلا على آحادها بدون

حتى يلزم كونه قديما ويلزم منه تعدد القدماء (**قوله** فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل) يعنى انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما من الآخر كانوا يشنعون على الشيخ لقوله بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع بعد احدهما عن الآخر واستلزام هذا القول منهم وقوعهم فى معرض الشناعة مع انه

لاباعث لهم على هذا القول اذلا جزء للواجب عندهم ايضا كسائر المتكلمين حتى يلزم من مغايرته له تعدد القدماء (بقولهم)

الواحد منها اذلا يتصور ذلك الا بان يصير الواحد غير نفسه فانه قد اعتبر من العشرة فلو صدقت بدونه يكون غير نفسه
نهى فى هذا الاعتبار ومن هذه الجهة وزانها وزان الذات والصفة نعدم مغايرة الذات والصفات القدسية فى الوجود
والحقيقة مثل عدم مغايرة الواحد للعشرة فى صدق الحكم وتناول الحقيقة ويكون المقصود تصوير
سلب العينية والغيرية عن الشىء وتقريبه الى الفهم لا تشريك الواحد فى المسئلة والحكم فلعل جعفر بن حارث كان يقول بالمغايرة بهذا المعنى (قوله ان هذا الاصطلاح الخ) قال السيد الشريف قدس سره وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امراً لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوى (قوله بان الغرض الخ) هذا كلام حق لا مرية فيه والغرض انما يترتب على نفى الغيرية بالمعنى الذى قررناه فيما سبق غير مرة وليس هذا الكلام من الاشعرى وغيره من الحذاق محض اصطلاح بل بيان معنى الغير وحقيقته ومنع لزوم تعدد القدماء على اثبات الصفات بناء عليه (قوله وقال صاحب المواقف
الخ) عبارة المصنف فى المواقف واعلم ان قولهم لاهو ولا غيره مما استبعده الجمهور فان اثبات الواسطة بين النفى والاثبات
ومنهم من اعتذر بانه نزاع لفظى وانه لا يمتنع التسمية والحق ان مرادهم انه لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود

ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كما خص العرف لفظ
الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفى لزوم تعدد
القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله فى المسائل الاعتقادية
وقال صاحب المواقف بانها لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما فى سائر
المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح فى المشتقات مثل العالم والقادر

بقولهم ولا غيره نفى الغير بمعنى نقيض هو هو ليلزم ارتفاع النقيضين بل بمعنى آخر
اصطلحوا عليه وهو اخص مطلقا من المعنى اللغوى على ان يكون نقلا للعام الى
الخاص كنقل الدابة من مطلق ما يدب على الارض الى ذات القوائم الاربع فالنزاع
بين الفريقين لفظى ورده شارح المقاصد بما حاصله انه لو كان الامر كما قال لكان
الحكم بعدم مغايرة الصفات للذات بديهيا مستغنيا عن الدليل مع ان من الاشاعرة
من استدل عليه بدليل فاسد ورده الشريف فى شرح المواقف بانه غير مرضى
لانهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون
امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال
عليه والحق انه بحث معنوى وتبعه الشارح المحقق اقول ويدل على كونه بحثا
معنويا قطعا استدلالهم السابق لانه صريح فى ان الاشاعرة قصدوا به اثبات معنى
الغير فى الشرع والعرف واللغة لا لاثبات معنى اصطلحوا عليه وهو ظاهر (قوله
وهو نفى لزوم تعدد القدماء) اى المغايرة والا فتعدد القدماء لازم لاثبات الصفات
الحقيقية البتة وقد عرفت ان التعدد اعم من التغاير وايضا المترتب على البحث
المعنوى نفى تغاير القدماء لا نفى تعددها (قوله لا يترتب على ذلك) اقول لو قال
الاشاعرة فى جواب المعتزلة ان اردتم لزوم تعدد القدماء المستقلة بذواتها فاللزوم
ممنوع اذ لا استقلال للصفات وان اردتم لزوم تعددها مطلقا ولو غير مستقلة فاللزوم
مسلم وبطلان اللازم ممنوع فان النصارى انما كفروا لاثباتهم قدماء مستقلة
لا لاثباتهم قدماء متعددة لكفى لهم من غير تعرض بان الصفات يطلق عليها
غير الذات او لا فبنى الجواب على نفى الاستقلال لا على نفى الغيرية الا ان يقال الغيرية
لازمة للاستقلال عند الاشاعرة ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فيترتب عليه هذا
الغرض وان لم يتوقف عليه (قوله وقال صاحب المواقف الى آخره) هذا
جواب آخر بدل جواب الامام ومبنى على ان الغير بمعنى نقيض هو هو (قوله
وانت تعلم انه انما يصح فى المشتقات الى آخره) هذا مما اورده شارحا المقاصد

(قوله لا يترتب على ذلك) فان القول بزيادة الصفات وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات
مغايرة للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة فى هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله فى المسائل الاعتقادية

والهوية كما يجب ان يكون في الحمل ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير في الذهن والاتحاد في الخارج نعم المعقول هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر وهذا كلام لا غبار عليه انتهى كلامه وانت اذا تذكرت ماحققناه علمت انه لا يرد عليه ما اورده السيد الشريف والتفتازاني وغيرهما فان مدار اعتراضهم عليه ومبناه هو الذي تخيلوه من امكان الصفات وزيادتها على الذات تعالى الله عما يصفون ولم يذهب احد الى الزيادة والامكان الى ان ظهر فخر الدين الرازي واشتهر بالعلم فاحدث هذه الداهية واما من قبله فكانوا مطبقين على نفي الامكان والزيادة المتقدمون منهم وان لم يصرحوا بالوجوب لعدم هذه الاصطلاح فيما بينهم حيث لم يطلقوه على الذات ايضا الا انهم نصوا عن آخرهم ان صفات الله تعالى قديمة وانها ليست عين الذات ولا غيرها وكانوا لا يريدون من القديم الا معنى الواجب ولذلك قال بعضهم ان القدم والوجوب مترادفان وكذلك جماعة ممن تأخر زمانا من الرازي كانوا على هذه الطريقة قد حفظهم الله سبحانه عن البدعة والوقوع في هذه الورطة كالبيضاوي وحافظ الدين النسفي وغيرهما من اصحاب البصيرة فلنورد في هذا المقام بعض عباراتهم ليكون ذلك طريقا مؤديا الى ماطوينا عن ايراده قال الامام ابوبكر الكلاباذي في كتاب التعرف قال محمد بن موسى الواسطي رحمه الله كما ان ذاته غير معلول فكذلك صفاته غير معلولة واظهار الصمدية اياس عن المطالعة على شيء من حقائق الصفات ولطائف الذات وقال الامام الغزالي في كتاب الاربعين في اصول الدين لا يزال في نعوت جلاله منزها عن الزوال وفي صفاته مستغنيا عن زيادة الاستكمال وقال في موضع آخر لا تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم انيتهم بتلك الصفات وتعين حدودهم ورسومهم بها وصفات الباري (على) تعالى لا تحد ذاته ولا ترسم فليست اذن اشياء زائدة على العلم الذي هو حقيقة هويته تعالى ومن اراد ان يعد صفات الباري تعالى فقد اخطأ فالواجب على العاقل ان يتأمل ويعلم ان صفات الباري تعالى لا تتعدد ولا تنفصل بعضها عن بعض الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات هذا كلامه وقد نقله العارف الجامي رحمه الله عنه في كتابه الدرة الفاخرة وغيره وقال الامام بدر الدين الصابوني رحمه الله ان العلم عنا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه وقال الشيخ ابو الشكور محمد بن عبد الله السالمي رحمه الله في التمهيد صفات الله تعالى واحدة في الحقيقة لا تدخل تحت العدد فاما تأثير واسماء معدودة من انكر صفة من صفات الله تعالى يصير كافرا فهي معدودة بالاسم والتأثير والايمان بالكل واجب وصفاته كلها واحدة في الحقيقة حتى انه لو قال ان قدرة الله تعالى وحياته شيئان او غيران او اثنان ليصير كافرا فنقول ان الحيوة صفة الله تعالى والقدرة صفة الله تعالى والقدرة ليست هي الحيوة ولا هي غير الحيوة وكذلك في سائر الصفات كل صفة مع صفة اخرى نقول لا هي هي ولا هي غيرها كما في الصفة والذات لا صفاته ليست من المعدودات فنقول ان الله تعالى يوجد بصفاته وهذا هو المذهب عند اهل السنة والجماعة انتهى كلامه وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله اثبات اليد والوجه حق عندنا لكنه معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف بالكيف وانما ضلت المعتزلة فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات =

والمواقف وتبعهما الشارح ويمكن دفعه بان مراد المصنف توجيه قول الاشاعرة ان صفات الواجب تعالى ليست عين الذات ولا غيرها بحمل الصفات في كلامهم على الصفات المشتقة وهو لا ينافي كون الكلام في مبادي المشتقات لان حاصله ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم والقدرة مما يحمل المشتقات منها على ذات الواجب ولا شيء مما يغاير الذات بالاستقلال مما يحمل المشتق منه على الذات ينتج من الشكل الثاني ان الصفات ليست بما يغاير الذات بالاستقلال فلا محذور في اثباتها فيندفع

= على وجه المعقول فصاروا معطلة وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله واهل السنة والجماعة اثبتوا ماهو الاصل المعلوم بنص الآيات القطعية والدلالات اليقينية وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله به الراسخين في العلم فقال يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب وقال القاضي عياض بن موسى اليحصبي رحمه الله صفاته تعالى واجبة وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله وجود كل شيء في الخارج عينه وليس بشيء زائد سواء كان واجبا وهو الله تعالى وصفاته الذاتية اوممكنا وهو الخلق انتهى ونقله الشيخ عبد الوهاب الشعراني في كتاب اليواقيت عنه وهؤلاء الائمة من العلماء الاجلة وقد سبق زمان كل منهم على زمان هذا الذي احدث امكان الصفات ومغايرتها وزيادتها على الذات واتباعه كما انهم سبقوا عليه في العلم والمعرفة وجودة الفهم واصالة الرأي والبصيرة وقال الشيخ العارف المحقق محي الدين بن العربي رحمه الله في الفتوحات المكية من يقول انها غير الذات وقع في قياس الحق تعالى على الخالق في زيادة الصفة على الذات فما زاد هذا على الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء الا بحسن العبارة فقط فانه جعل كمال الذات لايكون الا بغير فنعوذ بالله ان نكون من الجاهلين انتهى وقال العارف الجامي رحمه الله قال الشيخ قدس سره قوم ذهبوا الى نفي الصفات وذوق الانبياء يشهد بخلافه وقوم اثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك كفر محض وشرك بحت وقال بعضهم قال قدس سره من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة فهو ثنوي كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما يكملها الصفات واما ذات الله سبحانه فهي كاملة لايحتاج في شيء الى شيء اوكل مايحتاج في شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لايليق بالواجب تعالى فذاته كافية للكل في الكل فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهي واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجود هذا كلامه وقال القاضي ناصر الدين البيضاوي رحمه الله في تفسير قوله تعالى ما خلقكم ولابعثكم الا كنفس واحدة الا كخلقها وبعثها اذ لايشغله شان لانه يكفي لوجود الكل تعلق ارادته الواجبة مع قدرته الذاتية وقال في سورة المؤمن هو الحي المنفرد بالحيوة الذاتية لااله الا هو اذلا موجود يساويه او يدانيه في ذاته وصفاته وفي سورة الاحقاف والمعنى ان قدرته واجبة لاتنقص ولاتنقطع بالايجاد ابد الآباد وفي سورة لقمان ذلك اشارة الى الذي ذكر من سعة العلم وشمول القدرة وعجائب الصنع واختصاص الباري تعالى بها بان الله هو الحي بسبب انه الثابت في ذاته الواجب من جميع جهاته اوالثابت الهيته وان مايدعون من دونه الباطل المعدوم في حد ذاته لايوجد ولايتصف الابجعله الباطل الهيته وقال الشيخ حافظ الدين النسفي رحمه الله في المدارك في تفسير قوله تعالى هم فيها خالدون الخلد البقاء الدائم وهو تعالى باق لذاته وبقاؤه واجب الوجود وبقاء الخلق به وهو جائز الوجود وقال في سورة البقرة الولد بعض من الوالد فيستدعي ان يكون مركبا وكل مركب ممكن وكل ممكن محتاج الى الغير فيكون حادثا فاستحال القديم ان يكون له وله مافي السموات وما في الارض ملكا ولا تجتمع البنوة معه وقال في كتاب عمدة العقائد ويجوز ان يكون لله تعالى صفات واسماء لانعرفها تفصيلا خلافا للمعتزلة ولا يقال صفاته تعالى تحل ذاته وذاته تحل صفاته او صفاته معه او فيه او مجاورة له ويقال صفاته قائمة بذاته وصفاته لاهو ولا غيره وكذلك كل صفة مع اخرى ولا غيرها وقال فيها ايضا وما يستحيل بقاؤه لايكون قديما لان القديم واجب الوجود لذاته فيستحيل العدم وقال ايضا علمنا محدث جائز الوجود وعلم الله تعالى ازلي واجب الوجود فلا يتماثلان ونقل ذلك عنه الشيخ محمد بن محمود الحافظ البخاري في كتاب فصل الخطاب وفي الفتاوى صفات الله لاتدخل تحت العدد فلو قال الحيوة والقدرة شيئان او عددان او اثنان او غير ان يصير كافرا وانما تعددها باعتبار الاسماء والتأثير وقالوا كل ماهو من صفات الممكن وهو مسلوب من جناب القدس وليس

كمثله شئ لا في الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وعدوا من المسائل التي خالف الاشعرية فيها الحنفية قولهم ان كل صفة ذاتية او فعلية او واجب الوجود ليست بممكنة وان العلل والاسباب مثل القوى والطبائع مأثرة حقيقة مما يصدر فيها من الآثار والارواح ليست بجسم ولا جسمانية بل هي امور مجردة عن المادة وان اعادة المعدوم ممتنعة وان افعاله تعالى معللة بالحكم والمصالح وان كل حاسة لا يدرك بها مايدرك بالاخرى وان موسى عليه السلام لم يسمع الكلام القديم وانما سمع مايدل عليه من النظم الكريم (قوله لا في مباديها الخ) بل يصح فيها فان الذات المقدس مع محوضة وحدته وصرافة وجوده يكون منشأ لانتزاع المشتقات من هذه الصفات ومصداقا لحملها ومطابقا للحكم بها وهذا معنى كون تلك المبادى ليست غير الذات ولما لم تكن الفاظا مترادفة لم تكن عين الذات والزيادة الموجبة للغيرية مستحيلة قطعا لاستلزامها النقص بالذات والاستكمال بالامور العرضية الضعيفة القوام الرقيقة الوجود وتعدد القدماء وتكثر الواجبات او حدوث الصفات وشبهة عدم الصحة في المبادى انما تولدت من اعتبارها متعددة متغايرة زائدة على الذات وانما هو ظن ظنوه وخيال باطل توهموه ثم صحته في المشتقات مع عدم صحته في المبادى انما بالعرض وفي المرتبة

المتأخرة والقول الثاني وهذا يغاير مذهب الفلاسفة من حيث انه على مذهبهم لا يمكن اطلاق هذه الاسماء الا من جهة ان الذات نائب مناب تلك الصفات في ترتب الآثار وجميع الكمالات ويحمل عليه على طريق المجاز دون الحقيقة ولا يتصور انتزاع مفهومات متفاوتة متخالفة ولكنهما على قدم سواء في تقديس الباري تعالى وتعظيمه على الغاية ونزاهته عن صفات المخلوقين ولهذا لم يستبعده المهرة ولا استبشعه حذاق المحققين (قوله واستدلت المعتزلة الخ) المراد (وهو) قدماؤهم الذين يقولون بان الصفات امور اعتبارية او حالات متوسطة فان هذا دليلهم فلا يلزم تعدد القدماء لان القديم هو الموجود الغير المسبوق بالعدم والصفات غير موجودة عندهم لاسلبهما عنه تعالى لانها ليست بمنفية بالكلية وبطلانه يظهر ببطلان مبناه فان كونها مع ترتب هذه الآثار عليها اعتبارية او حالا وواسطة بين المنزلتين ضروري البطلان ولذا عدل عنه المتأخرون منهم الى العينية (قوله والجواب الخ) فيه نظر اما اولا فلان ظاهر كلام النصارى ان القدماء الثلثة التي

لا في مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا هو ولا غيره واستدلت المعتزلة بانه لو كانت للواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان

ايراد المعتزلة بهذا الطريق ايضا (قوله واستدل المعتزلة الخ) عطف على قوله واستدل القائلون الخ اى استدل المعتزلة على ان ليس له تعالى صفات حقيقية زائدة بل هي عين الذات (قوله والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا) اى لاجل انهم اثبتوا تلك القدماء (جوزوا انتقال بعضها) وهو صفة العلم (الى بعض الابدان) هو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الآخر

(قوله ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء) وظاهر ان هذا اللزوم انما يتأتى على تقدير القول بقدم المبادى فان المشتقات لاتحادها مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة (قوله والاشعري يجيب عن ذلك) اى عن لزوم تعدد القدماء بنفي التعدد اى يقول انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة وانما يكون متعددة لو كانت متغايرة للموصوف وليس كذلك (قوله لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها) قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له اقانيم ثلثة هي الوجود والحيوة والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى بدن عيسى عليه السلام وظهر ان المنتقل من ذات الى اخرى يكون ذاتا مستقلة لا صفة قائمة بغيرها

يثبتونها صفات العلم والوجود والحيوة وعبروا عن العلم بالكلمة وعن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس وليست ذات وانما يدعى عليهم ذلك من يثبت الصفات الزائدة المتغايرة المتعددة من متأخرى الاشاعرة ويتمسك فيه بتجويزهم الانتقال لها طالبا للفرق بين المذهبين وتحاشيا عن لزوم مايلزم عليهم من الكفر ولو ثبت ان مرادهم من الانتقال حقيقة فليس بمستبعد تجويزهم ذلك مع اعتقاد انها صفات وانتقال العرض وان كان ضرورى الاستحالة فقد ذهب اليه بعض العقلاء من قدماء المتفلسفين منهم لحدوث المثل فى المجاور من ذى الرائحة اوغيرها من الكيفيات المحسوسة انه انتقال واستحالة ذلك ﴿ ٢٩٩ ﴾ لم تبلغ فى الظهور الى حد استحالة مايعتقد النصارى فى عامة احكام دياناتهم فكيف يستبعد منهم تجويز انتقال الصفات ثم تجويز انتقال العرض اوما فى حكمه فى عدم القيام بالذات سواء كان فى نفسه صوابا او خطأ ليس بكفر فعلم ان كونهم ليس الا فى قولهم بالقدماء سواء كانت ذوات اومعانى و صفات ولذلك كان المتقدمون من اصحابنا رح مطبقين على نفى لزوم القدماء بناء على انها ليست بمتعددة ولا متغايرة وهو صريح الحق ومحض الصواب واما ثانيا فاى دليل فارق يحكم بامتناع تعدد الذوات القديمة دون الذات والصفات فائن قيل ان الدليل لزوم التمانع واستلزامه المحال يمنع ذلك فيما اثبته النصارى ودليلهم هذا على الوجه الذى قرره انما ينتهض فى القدماء المتصفة بالعلم التام والقدرة الكاملة على الافعال والايجاد والخلق بالاستقلال دون مطلق القدماء وهم يقولون بتكفير من زعم قدم العقول والنفوس والافلاك والزمان والعنصريات وان لم تتصف بهذه الصفات وبالجملة القناعة بهذا الفرق الركيك بين مذهب النصارى الذين هم اضل الفرق وابعدهم عن الحق وبين مذهب اهل السنة والجماعة فى اصل هو من اعظم اصول الدين فى غاية الفضاحة ونهاية القباحة لاتصدر الا من ذى وقاحة وسفاهة مع تناهى حماقة وبلاهة ولا يرضى بها فى دينه ذو مسكة فى عقله وخصافة وانما احدث هذا الجواب الفض والجهل المحض ابن الخطيب الرازى وتلاه عامة من جاء بعده مخالفا للسلف الصالحين والحمد لله وحده

وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس فى ذلك

وهو صفة الحياة (الى بعض آخر) من الابدان وهو بدن مريم وهو استدلال انى لاثباتهم قال العلامة التفتازانى فى شرح العقائد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التى هى الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة وههنا بحث من وجوه • اما اولا فلان حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية منهم باتحاد اقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بللور * واما ثانيا فلو سلم فلا كفر فى اثبات القدماء المتغايرة بالذات ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة فى اثبات العقول المجردة القديمة * واما ثالثا فلو سلم ذلك ايضا فحيث لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لا التزامه والكفر هو التزامه لا لزومه وماقيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قبيل التزام الكفر محل نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض والصفة من محل الى محل آخر ومن موصوف الى موصوف آخر وذلك الانتقال ليس بديهى الاستحالة كيف وقد احتاجوا فى بيان الاستحالة الى دليل كما قيل فالوجه فى الجواب ان يقال تكفير النصارى ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم آلهة ثلثة هم الواجب تعالى والمسيح عليه السلام ومريم سواء كان ذلك بطريق الحلول اوالاتحاد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء او بطريق الاشراق او بطريق الانقلاب لحما ودما او بطريق آخر مما يزعمون كما دل عليه قوله تعالى ﴿ ومامن اله الااله واحد ﴾ بعد قوله ﴿ لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ﴾ وقوله تعالى خطابا لعيسى عليه الصلوة والسلام ﴿ ءانت قلت للناس

(قوله ليست من الاصول الخ) ان كان المراد اثباتها على النهج الذى ذهب اليه السلف الصالحون والعلماء الصادقون ونفيها على النحو الذى ذهب اليه الحكماء ومن يحذو حذوهم فهو كلام لاشبهة فى صحة واستقامته وقد عرفت ذلك وان كان اثباتها زائدة على الذات مغايرة لها ومتغايرة فى انفسها فهو جعل كمالات الواجب عرضية ضعيفة مستفادة من الحقائق الامكانية وجعلها مغايرة للذات حق المغايرة فاى باس اعظم من هذا واغرق فى الضلالة واعمق فى الجهالة ولذا قال بعض العرفاء ان القائلين بالزيادة لم يزيدوا على الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء الا بحسن العبارة لايقال حق المغايرة انما هو بجواز الانفكاك من الجانبين بين المتغايرين فى حيز اوعدم كما يقول به الكرامية والحنابلة ومن يحذو حذوهم دون الاشاعرة لانا نقول قد عرفت ان حقيقة المغايرة ليست الا التعور والاثنينية وهو الانفكاك بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود واما الزائد على ذلك القدر فهو امر خارج عن معنى الغير ليس فيه بوجه من الوجوه واعتبار الانفكاك من الجانبين بان يكون فى حيز اوعدم محض تمحل تمحلوه لمالزم عليهم القول بغيرية الصفات القدسية على خلاف قرع سمعهم من اقوال السلف هذا وما قيل ظواهر النصوص تدل ﴿ ٣٠٠ ﴾ على زيادتها على الذات وقيامها بها قيام سائر الصفات والواجب حملها على ظواهرها مالم يصرف عنها دليل قطعى فان فتح باب التأويل يذهب الاعتماد عليها ويستلزم ابطال الشرائع والاحكام المستندة اليها فليس بشىء

من شىء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لايدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فانما يترآآ منه ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى .

اتخذونى وامى الهين من دون الله ﴾ الآية (قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات الى آخره) ولا يلزم من نفى زيادة الصفات نفى الصفات ليكون كفرا لان حاصل نفى الزيادة نفى الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لانفى مطلق الصفات ولوكانت

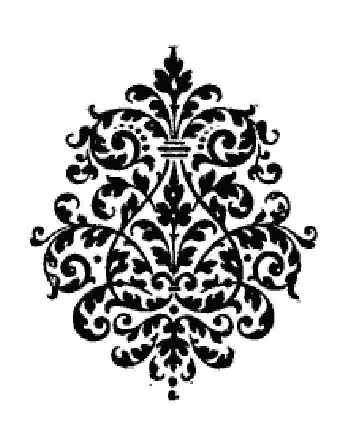
لان ظواهر الآيات والنصوص انما تدل على اتصافه بها وصدقها عليه بتحقق مصداق الحمل (اعتبارية) ومطابق الحكم ومنشأ الانتزاع فيه لاعلى كونها زائدة مغايرة متغايرة والحاكم بكونها زائدة عليها اولا هى عينها وغيرها هو البرهان والمتبع فى ذلك البيان والزيادة ولايثبتهما من اثبت الا بقياس الغائب على الشاهد وتشريك الممكن للاله الواحد فى كونه عالما قادرا بصفات مغايرة زائدة على الذات حيث قال كما دلت الآيات على كونه عالما قادرا مريدا دلت على العلم والقدرة والارادة ووجه الدلالة لايختلف شاهدا وغائبا وهذا القياس مع تناهى وهنه وتضاعف ركاكته منتقض بما ذهبوا الى عينيته ونفى الزيادة عنه من الصفات كالوجود والوجوب وغير ذلك وقياس الغائب على الشاهد فى باب العقائد قبيح من حيث العقل والحكمة وحرام من جهة الشريعة الالهية وهو المراد فى قوله عليه السلام اول من قاس كان ابليس (قوله وقد سمعت بعض الاصفياء الخ) ينبغى ان يكون مراده الزيادة فى الذهن وظرف الملاحظة فيستقيم نفى الناس عن الطرفين ويكون انحصار طريق الادراك على الكشف موجها واما اذا اراد الزيادة فى الخارج وتعددها فلاصحة لهذا القول اصلا وفى بعض النسخ لايدرك بالكشف يعنى لادليل من جهة النقل ولا من جهة العقل يفيد ماهو الحق فى الواقع من احد الامرين على القطع واما الكشف فقد ذهب الى هذا جماعة والى ذلك جماعة اخرى فهو ايضا لايفيدونك ومن ادعى احد الامرين واسنده الى

(قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين) وذلك لانه لايلزم من القول بزيادتها وقدمها والقول بقدم العالم ولا القول بعدم زيادتها مخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه تعالى عالما قادرا مثلا على ما ظهر سابقا

ولاارى بأسا فى اعتقاد احد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة

اعتبارية هى عين الذات بالمعنى السابق فما قاله المصنف فى المواقف من ان المعتزلة
كفرت فى ستة امور منها نفى الصفات ففيه نظر ظاهر لايخفى
الا ان يحمل على التهديد والتنفير
عن مذهبهم

تم الجزء الاول الى بحث العلم ويليه الجزء الثانى مبتدأ
فيه من ذلك البحث ويختم بالخير ان شاء الله تعالى



الكشف فانما يترآآ منه ماكان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى (قوله ولاارى بأسا الخ) هذا اذا كان النفى والاثبات على الوجه الذى قررناه واما اذا كان المراد من النفى نفيها بالكلية ومن الاثبات اثباتها مغايرة ومتغايرة فهو بأس اى بأس